PETRU GARAMAN
STUDII DE FOLCLOR
Voi. II
Ediție îngrijită de
VIORICA SĂVULESCU
Studiu introductiv și tabel cronologic de IORDAN DATCU
With a summary
I

E D 1 T U R A M 1 N E R V A
13 и c li r o ș t I, 1988

INTRODUCERE
Petru Caraman (1898—1980) este un reputat exeget al folclorului nostru străbun, al unora din cele mai vechi și specifice plăsmuiri artistice ale poporului român. Studiul său Contribuție la caracterizarea doinei este încă o mărturie în acest sens-Mai mult, chiar, autorul susține că aceasta este emblema cea mai caracteristică a melosului românesc, „tot ceea ce-i mai frumos și mai specific în creațiunea noastră populară", „manifestarea muzicală românească cea mai reprezentativă", „produs străvechi și așa de înrădăcinat în sufletul poporului român". Studiul său nu are ambiții de exhausitivitate, pe autorul nu-1 preocupă lociil doinei în contextul celorlalte forme muzicale românești, nici latura stilistică, nici împrejurările în care se cîntă, nici căile ei de difuziune. Este preocupat cu deosebire să-i afle „tonalitatea sentimentală și pe cît va fi cu putință cît mai mult din atmosfera sufletească ce o caracterizează". în ceea ce privește termenul care denumește această categorie muzicală, P. Caraman este de acord cu B. P. Hasdeu că el este „în limba română un vechi element, de origine dacică". Susține, de asemenea In acord cu același savant, că înrudirea termenului românesc cu lituanianul daina este „mai presus de îndoială". Nu este însă vorba, adaugă P. Caraman, doar de o concordanță terminologică, „ci de o coincidență de semnificații", paralelismul mergind pînă la identitatea expresiilor folclorice și pînă la conținutul semanatic, drept mărturia unor relații foarte vechi, preistorice, între lituanieni și lumea tracică, din Dacia, confir-mînd astfel ipoteza lui Hasdeu". După ce demonstrează „vechimea și totodată autohtonismul de mare adîncime al termenului nostru muzical doina", autorul, pe baza examinării unor frecvente refrene ale liricii transilvănene, crede că la origine termenul a fost o interjecție: „Dainu-daina era tocmai un fel de tra-la la, un fel de of, of al dacilor, adică o interjecție de uz general în cîntecele lirice cu caracter elegiac".
Pentru definirea doinei, apelează mai Iutii la opiniile unor creatori apreciați ca Ai. Russo, V. Alecsandri, M. Emineacu, O. Carp, St. O. losif, O. Goga, G. Coșbuc (cu excepția primului, toți ceilalți au scris doine), reținind ceea ce au spus aceștia în legătura cu frumusețea,tristețea doinei, contribuția mior categorii sociale la izvodirea ei, tipologia ei, rolul acelora cure o difuzează, funcția ei socială, mediul folcloric și antropogeografic care a creat-o, dominanta ei sufletească. Se adresează

apoi cîntecuîui popular Însuși, acelor „cîntece despre cîntec‟ și face o tipologizaro a doinei: haiducească; ciobănească; de cătănie; de

dragoste și dor. Doina este multi-cordă, nu este deci vehiculul unui singur sentiment: „tristețea doinelor nu reprezintă un sentiment anumit, ci o atitudine permanentă. Doinele cîntă cele mai variate sentimente, însă toate apar filtrate prin acea atmosferă de melancolie". Alte note ca-racterice ale ei slnt gravitatea și profunzimea: „Atît prin melodia ei, cit și prin cuprinsul poetic doina, dacă nu-i totdeauna glasul înlăcrimat de tristețe, apoi ea caută totdeauna sentimente serioase, grave și adînci, fie în legătură cu iubirea, fie cu Înstrăinarea, cu viața în codru... și cu atîtea altele1*.

Lipsește, în mod declarat, din studiul despre doină al lui P. Caraman, examinarea componentei melodice, adică — recunoștea el — „o parte însemnată din însăși ființa ei, poate chiar cea mai însemnată**. Autorul și-a declinat — cu fran-chețea-i recunoscută și cu regret — competența în acest domeniu exclamlnd împreună cu Vergiliu; Non omnia possumus omnes! Nu s-a angajat nici măcar în alcătuirea unui excprs • asupra opiniilor exprimate de unii folcloriști muzicali, ca B. Bartdk și C. Brăiîoiu, asupra melosului doinei. E drept, nici acesta din urmă nu era, plnă în anul 1926, satisfăcut de deosebirile ce se propuneau între nuanțele melodiilor cîntecelor propriu-zise și ale doinei: „între tempo giusto și poco rubato, între andan-tino și alegretto hotarul abia se zărește și Încă n-a răspuns nimeni la întrebarea: ce se cheamă o doină?" Este adevărat, pe de altă parte ,că unele încercări de aproximare a specificului muzical al doinei nu lipsesc cu totul din studiul lui P. Caraman, dar ele sînt destul de vagi: „expresie a muzicii pure", „melodiile ei pline de vrajă", „muzica eî minunată". De asemenea, din doinele poeților citați se degajă sugestii privind muzica, ritmul doinei populare. Cert este însă că studiul în ansamblul său își îndreaptă atenția stăruitor în altă direcție, și anume aceea a tematicii textelor populare. Dar și aici autorul este reținut cînd este vorba să formuleze definiții, mizînd, pe forța de definire ce-o au textele. Cea mai importantă problemă ce se pune însă îa acest capitol este aceea dacă textele pot contribui la definirea specificității doinej. Părerea unanimă a cercetătorilor (inclusiv a folcloriștilor literari) este contrară, fiindcă observă Ov. Papadima, sintetizînd opinia amintită, „sub aspectul poeziei, al textului... doina nu se poate defini clar, nu se poște diferenția ca specie poetică... doina luată ca text, se amestecă pînă la totala confundare în masa celorlalte cîntece nerituale". .Textele cu care P. Caraman își susține opiniile sînt totodată texte dc-ctnlece de haiducie, cătănie, dragoste și dor. Cu toate acestea, studiului lui P. Caraman nu-i pot fi negate unele calități, unele observații de finețe (care nu sînt puține), apoi trimiterile comparatiste ce le face la folclorul lituanian, ucrainean, polonez. Referiri la doină va faco P. Caraman și în alte studii ale sale, cum este Reflexul mării..în care, fapt semnificativ, muzica doinei este cea care-1

* Cea mai recăntă și mai completă examinare a opiniilor despre doină precum și o ipoteză personală — anunțată încă din titlul studiului său: Doina — poezie a destinului — aduce Nicolae Bot în Anuarul de folclor V — VIL Cluj-Napoca, 1987, p. 29—59,. . . . ,.

preocupă. Astfel, el admite ipoteza lui S. Mehedinți după care doina a fost cîntec din fluier, la origine „un ciclu melodic de chemări, de îndemnuri și comenzi adresate de cioban turmei de oi pentru a o dirija la păscut, la mulsoare, la odihnă‟. Crede de asemenea că opinia de mai

sus a lui S. Mehedinți sprijină ferm teoria pastorală a lui Ov. Donsusianu.
Foarte avizat asupra rezultatelor unei anume orientări istorizante, ale unei anume mentalități neștiințifice din folcloristica europeană a secolului al XlX-lea și din folcloristica românească (de la sfîrșitul secolului trecut), asupra „utopiilor cercetătorilor din faza romantică a studiilor folclorice4*, ce s-au manifestat în aprecierea valorii istorice a unor plăsmuiri anonime (cele mai stăruitoare și cele mai critice aprecieri le-a făcut la adresa lui N. Densusianu, care nu doar a fost mistificat de anumiți informatori ce i-au trimis „răspunsuri inventate de fantazia lor‟, dar „s-a mistificat el însuși pe sine44), P. Caraman s-a detașat cu fermitate de exe-geții care afirmau că folclorul este „fîntînă istorică44 și că tradițiile populare „au mai mult fond științific decît toate ipotezele învățaților44 (cum opinase tot N. Densu-șianu). Am văzut cu cită precauție și cu ce extraordinară documentație a încercat P. Caraman, cu ajutorul documentelor istorice, să cronologizeze Cintecul Gerului, prudență impusă de convingerea învățatului etnolog că „balada populară nu poate decît în chip cu totul excepțional constitui prin ea însăși un izvor de documentare pentru istorie44. Dacă „metodologia44 folcloriștilor romantici istorizanți a fost repudiată de către cercetători autentici ai eposului și etosului românesc (între care la loc de frunte se situează P. Caraman), n-a încetat scrutarea acelor zone ale creației noastre populare care în mod cert au valoare istorică, fiindcă, scrie P. Caraman „dacă în principiu folclorul într-adevăr nu poate servi ca sursă istorică sigură, pentru a determina cu precizie personaje sau evenimentele dintr-un trecut îndepărtat, există totuși un domeniu pentru care tezaurul folcloric poate furniza documente în stare să rivalizeze cu cele ale istoriei. Este domeniul tradiției ancestrale care se caracterizează prin transmiterea vieții spirituale a unui popor pe parcursul unui lung interval, adesea milenar, asigurîndu-i continuitatea etnopsihică ev după ev‟. Să amintim aici că și Mircea Eliade, în celebra sa lucrare De la Zalmoxis la Genghis-Han a recunoscut valoarea istorică a tradițiilor populare, accentul căzînd mai mult, în lucrarea sa, pe tradițiile religioase, despre care spunea: „tradițiile folclorice constituiesc o mină inepuizabilă de informații isloric-religioase, deocamdată insuficient exploatate sau greșit interpretate44 (idee pe cure o dezvoltase in Histofre des croyances el des idies religieuses, 11).
Domeniului tradițiilor i s-a adresat P. Caraman in studiul său inedit Reflexul mării tn folclorul românesc fi continuitatea neîntreruptă a poporului român în Dobro-gea după formarea sa, pentru că, așa слип a observat altă dată, intr-o lucrare tot inedită, despre „spiritul critic axat pe tradiția autohtonă4*, „datinile străbune... au mențînui conștiința de sine și au dus la formarea mici clare conștiințe naționale44. A conștiinței originii comune, a unității do limbă, do gîndire, de teritoriu a poporului nostru. Cu privire la acest din urmă element, teritoriul, autori de sinteze asupra folclorului românesc (Intre alții Ov. Papadima, Ov. llirlea) au remarcat

prezența întregului peisaj românesc In creațiile poporului. Nimeni însă plnă la P. Ca-rainan n-a doVedit, cdattta profunzime; dimensiunile și amploarea prezenței motivului mării*tii folclorul roinâiîcsc.
Demonstrația prezenței Mării Negre în creația spirituală ii poporului nostru, a familiarității Întregului popor român cu ea încă din vremuri ancestrale se face pe baza unui impresionant fond de documente folclorice: obiceiuri do Iluntă, obiceiuri la Inmormtntare, creații rituale (colinde), magice (descîntece), bâsino, balade, proverbe și

locuțiuni, ghicitori. într-o orație de nuntă, unul dintre colăcnri (numit și vornicel primar, sau vătăjel, sau corăbier) spune părinților fetei că el și ceata sa au trecut peste „multe mări", că pentru a cumpăra daruri de preț mV Călătorit pe maro plnă la Constantinopol, plnă la Veneția (se furnizează astfel, precizează P. Caraman, și prețioase referiri la comerțul pe cale maritimă făcut de români). Asemenea orații care înfățișează drumul pe mare al colă-cariW se-ntîlnesC deopotrivă în Muntenia, Moldova, Bucovina. Alte creații tot atît de arhaice, cîntOcele la mort, au de asemenea ca motiv esențial marea. In cîntecul funebru Petrecerea mortului, publicat de bănățeanul 8. Mangiuca In anul 1881, se dă expresie credinței tn existența unei mări între lumea celor vii și cea a celor morți, mare pe care trebuie s-o treacă sufletul celui mort. Creații arhaice de asemenea, colindele îi oferă savantului cele mai bogate exemplificări de teme și motive privind marea. Ud-'bolind de femeie măritată (colecția G. Dem. Teodorescu) își plasează acțiunea la malul mării, în „schela mării", unde a crescut „d-un verde arvun, / Verde și frumos". Un' colind de viteaz relatează că protagonistul bate „cam pe lingă mare", o cetate, pe care nu putuseră s-o cucerească turcii și frîncii; viteazul, în schimb, „cu paloșu zidii-mi tăia, / Cu suliți turnuri surpa". Un colind ae oștean evocă o bătălie cu -turcii, cu frîncii „într-al Mării prund". într-un colind de flăcău, calul îi amintește mustrător stăpînului, care dorește să-l vîndă, că în urmă cu un an, la Bobotează; s-a-ntrecut, nepotcovit, pe gheața lucioasă cu cincizeci de cai neme-șești, turcești și i-a învinsJUn fapt similar de vitejie a făcut același cal, de data aceasta în alt moment al anului, în luna lui-Cuptor, cînd s-a-ntrecut să treacă înot Marea Neagră. Toți ceilalți cai s-au înecat, iar el, cal năzdrăvan, doar și-a stropit stăplnul pe caftan, mic accident datorat faptului că patrupedul s-a împiedicat de o pană de mreană. Marea se laudă, într-un alt colind, că nimeni nu se poate avînta cu calul în undele ei fără să-și ude cioltarul (= pătura de postav înflorată ce se pune sub șa); un tînăr săvîrșește totuși și această ispravă ce părea imposibilă. O tînără, într-un alt colind, ce-și plasează acțiunea „în prundurile Mării Negre", se laudă că nu se va afla nimeni să-ncalece po „negrul nebunul", un cal „eu coama / viforită I și cu coada / bici făcută", că nimeni deci nu-1 va putea încăleca „fără șea, I fără obllnci; / fără frtu, / fără căpăstru, / fără fir do bici in mină". Marea are, în fantezia poporului o întreagă demonologie fantastică. Frecvent apare, asttel, în colinde, duhul de mare sau duhul Mării Negre, care iese din mare și mănîncă „mere de aur" din doi meri hudți și minunați, înalți plnă la cor. Apare da asemenea ludifa. Pe vcșmîntul unui Comandant de oști este scrisă, alături do alto simboluri, și „Marea turbure / Cam cu nouă vădurele / Iar în nouă vădurolo / Sunt cam nouă corăbiele . într-un colind'dirt colecția Sabin Drilgoi — celelalte citate pînă acum sînt din cule-

VIП

gerea ’G. Dem. Teodorescu —, un păstor își conduce turma pentru iernatic spre malul Mării Negre. Poezia magică abundă în formule care alungă boala sau demonii în „nisipurile mărilor’*, în „smîrcurile mărilor”, în „fundul mărilor”, sînt exorcizate să piară „cum piere spuma de mare” sau „cum se risipește spuma de mare”, să fugă „în pustiu și peste mare”, „în prundurile mărilor,” „peste mările negre”.

O serie de basme își desfășoară acțiunea — o parte a ei ori întregul ei fir — în peisajul marin. în basmul Ileana Sânziana, de P, Ispirescu, pe care P. Caraman ii raportează la tema legendară a răpirii frumoasei Elena de către Paris, se descrie călătoria unei fete-oștean, pînă'la „smîrcurile mărilor”, pentru a o recupera pe Ileana Simziana, răpită de

un zmeu. Alte basme, din diferite zone folclorice ale țării fac loc peisajului marin ca spațiu unde se desfășoară acțiunea, ca în poveștile Aripă frumoasă (colecția I. P. Reteganul), Curpăn Mare (colecția Al. Vasiliu), Drăgan Cenușă și Zorilă Zori de Ziuă (colecția Ov. Bîrlea). Dintre baladele arhaice, Soarele și Luna și Antofiță al lui Vioară servesc cum nu se poate mai bine demonstrația etnologului. în cea de a doua acțiunea se petrece doar pe mare și evocă pescuitul protagonistului, însoțit de cincizeci de năvodari. Motivul apare și sub formă de colind de pescar, „specie caracteristică la români și pe care, pare-se numai la ei o găsim atestată” (a opinat P. Caraman în celebra sa lucrare despre Datina colindatului..

După bogate și foarte expresive exemplificări din zona paremiologiei, autorul se oprește la formula idiomatică „atîta amar de...“, care se antepune unor nume, ca în cazurile: „atîta amar de grîu”, „atîta amar de vreme”, „atîția amari de ani11. Spre deosebire de H. Tiktin și L. Șăineanu, P. Caraman opinează — pe baza formei ce-o are expresia amintită în basme — că la origine ea a fost „atîta mare..deci „atîta mare de grîu”, „atîta mare de vreme”, „atîta mare de ani” etc. Este acesta, spune P. Caraman, un argument lingvistic suprem: „Existența unei locuțiuni ca atîta mare de timp și a atîtor altor variante constituie o probă lingvisticii și totodată folclorică, care ne arată fără putere de tăgadă că viziunea mării a întovărășit per manent și peste tot pe român din moment ce el atribuie imaginii acestui element al naturii un rol simbolic ătît de important, și anume acela de a măsura cu ajutorul său în limite mari timpul și spațiul; ființele și obiectele”.

După ce a prezentat elementele folclorice, mult mai numeroase deeit am putut să sugerăm noi în aceste rînduri, P. Caraman apelează la documentele istorice care le confirmă pe primele, adică la documentele arheologice ale permanenței strămoșilor noștri la mare (Tropaeum Traiani și ruinele orașului Tropaeum), la opiniile unor istorici și cronicari bizantini, la surse medievale și moderne care îi menționează ca autohtoni pe românii din Dobrogea, la istorici ca Em. de Martonne, Jovan Cvijic, apoi Andrei Voress, N. lorga, etnografi și antropogeografi ea G. Vllsan și S. Mehedinți, folcloriști și lingviști ca Ov. Donsusianu (in legătură cu acesta din urmă dovedește caracterul complet eronat al criticii ce i-o făcuse P. Cancel). P. Caraman ia distanță față de autorul Vieții păstorești In poezia noastră populară doar cînd opinează că în viața poporului român rol important (istoric, lingvistic, poli-, tic, etnografic) n-au jucat odinioară doar păstorii ci și agricultorii. Densusianu apăsase doar pe importanța primilor.

i

Străbătînd opera lui P. Caraman, no stăpîneștc convingerea că între alte daruri de excepție alo acestui marc cărturar, acela de arheolog este foarte vădit. Și nu este o părere impresionistă a noastră, căci chiar într-unul din studiile volumului de față citim: „și vom săpa mult mai adine*’. Mulți au trecut impasibili pe lingă o expresie ca „a cădea cuiva pe cuptor"; savantul Insă a cercetat, vertical și orizontal, și a ajuns la resortul, la sensul originar al dictonului amintit, a conturat vechea cutumă, proprie românilor și altor popoare, un vechi obicei care stipula dreptul ce-1 avea o fată sedusă și abandonată de a pătrunde în casa seducătorului și a se instala pe cuptor sau pe vatră obligînd astfel pe tînăr s-o ia de soție. Obiceiul a avut forme similare la bulgari (atestă un studiu de V. Baldgiev) și, cu unele deosebiri, la ucraineni (confirmă o carte de Beauplan).

Cititorul unor creații folclorice, ca balada despre Mircea Ciobănașul, rămîne poate confuz în fața unor asemenea pasaje: „Găsia-n pieptu-i soarele, f Lumina cu razele;/Găsia-n spate luna, / Lumină cu lumina, / în cei doi dalbi umerei / Lucea doi luceferei, / Și-n creștetul capului, / Scrisu-i spicul griului". Ori, iată un moment similar dintr-un basm: singur un tînăr porcar ghicește (obținînd astfel mina fetei împăratului) că mîndra copilă are pe corp asemenea semne: „Are soarele în piept și luna în spate și luceferi în umeri". Sînt ele simple imagini poetice? Nu! — ne spune P. Caraman — sînt acestea (pe lîngă multe altele) mărturii ale unui străvechi obicei practicat și de români: tatuajul corpului. Subiectul este într-atît de insolit îneît autorul prevede stupoarea unor cititori: „numai simpla asociere a noțiunii de tatuaj de numele român va stîrni mari îndoieli, dacă nu va părea chiar de-a dreptul o absurditate". Parcurgerea eruditului și originalului studiu va avea darul de a spulbera asemenea presupuneri.
Subiectul mai fusese abordat la români. Ia sfîrșitul secolului trecut, de către N. Minovici, doctor legist, în lucrarea Tatuajurile tn România (1898). Autorul, într-o carte ale cărei merite sînt recunoscute deP. Caraman, privise însă subiectul strict din punctul de vedere al preocupărilor sale, se adresase pentru documentare clienților săi specifici (delincvenți, prostituate, alienați mintali, criminali; privise fenomenul și pe cadavre), și, într-o măsură mai mică, unor militari ori foști militari, abordase aspectele fenomenului tatuajului din vremea aceea și neglijase cu totul obiceiul în strftvechinwa lui și în formele lui populare și autohtone. Este ceea ce realizează studiul lui P, Caraman, care aduce punctul de vedere etnografic autohton.
Cel care a elaborat studii fundamentale despre ciclul sărbătorilor de iarnă la români, cu fenomenele lor specifice: colindat, descolindat, a lăsat în manuscris și un studiu despre originea și geneza sorcovei, datină ce se practică, iu regiunile meridionale alo țării noastre, do către copii, do Anul Nou, prilej cu care rostesc un text de urare scurt, aproape stereotip, datină ou caracter magie in timpul exercitării căreia cei urați slut loviți ușor cu iniftdițo verzi (de măr, păr, trandafir sau răsar). Pornind de la constatarea că datina românească tn cauză „acoperă provinciile românești din lungul Dunării pe întinsul parcurs al hotarului cu Bulgaria" și de la faptul că termenul bulgar surovka „stă la baza terminologiei românești" (a crengii rituale, a datinii și a urării recitate), autorul conturează asemănările și deosebirile

X
datinii la cele două popoare vecine. Dincolo de asemănările incontestabile, datina se bazează tn fiecare din cele două culturi populare pe fonduri autohtone. Ritul și formula versificată au nealterat specific românesc. Recitativul românesc al sorcovei este îndatorat nu celui bulgăresc ci altor datini străvechi românești de Anul Nou: a semănatului și a phigușorului. Și atunci la ce se reduce înrîurirea bulgară suru.-cakanie în privința acestei datini: „Ea n-a făcut decît să ofere un model și în același timp să dea impulsul necesar pentru ca unele din elementele oarecum disparate — unele izolate într-o practică domestică de tipul fix, iar altele încadrate în datina semănatului — să se nască o nouă datină, mobilă ca și cea bulgară”.
Opera lui Petru Caraman, rod al unei veritabile efervescențe intelectuale, al unei frenezii prin care amintește de B. P. Hasdeu, demonstrează vechimea, originalitatea și unitatea culturii poporului român. Cărturarul este unul din aceia care au afirmat și conturat, cu argumentele etnologului și cu mare putere de convingere că și sub

raport spiritual românii au o personalitate distinctă. Opera sa ne reamintește constant ceea ce G. Călinescu spusese atît de vibrant în celebra sa istorie literară din anul 1941: „Istoricește suntem prin substratul nostru traco-getic, care e esențial, dintre vechile popoare ale Europei. Suntem niște adevărați autohtoni de o impresionantă vechime... Regresiunea spre sat e o trăsătură a raselor vechi. De aceea teoria primitivității noastre trebuie să cadă. Noi nu suntem primitivi, ci bălrini.u ! ' ' 1 11

Savant cunoscător al realităților românești și totodată racordat la atîtea surse de informare livrești, P. Caraman ilustrează vocația europeană a folcloristicii românești. Prin opera și prin viața sa rămîne un model. Greu de atins.

j • . 4 ■ ' ' - 1 I (■ A , î; ’ i ’ r. ' 'i 1 ЩI 1 ' 1 . * , ’ ■ ’ 4 •: r •

IORDAN DATCU

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Primul volum al Studiilor de folclor ale lui Petru Caraman a apărut în anul 198" și a avut următorul sumar: Contribuție la cronologizareași geneza baladei populare la. români; Considerat ii critice asupra genezei și răsptndirii baladei Meșterului Manole in Balcani; Cintecul nunului. Din perspectiva.originii, genezei și funcției sale. Contribuție comparatistă la studiul epicii populare în versuri și Asupra originii și genezei unor balade populare sud-est europene avînd ca subiect fapte extraordinare.

în al doilea volum includem următoarele studii: Contribuție la caracterizarea doinei, inedit, pe care-1 preluăm după manuscris; Alegoria morții în poezia populară, la poloni și la români, după manuscris (studiul a fost publicat de către Iordan Datcu în Revista de istorie și teorie literară, București, 1983, nr.-ele 2, 3, 4; 1984, nr.-ele 1, 2, sub titlul, preferat de revistă, Un motiv alegoric în folclorul românesc și în cel polonez; Une ancienne coutume de mariage (apărut, cu excepția actualei părți a doua, în Lud Slowianski, Cracovia, tom. II, 1931, p. 27 — 55 și tom. III, 1932, p. 80 — 97 și 185—212); Tatuajul la români după creațiile lor folclorice (după manuscris); Originea și geneza sorcovei (după manuscris) și Le reflet de la Mer dans le folklore rou-main el la conlinuite interrompue des roumains en Dobroudja. Studiul acesta din urmă a fost scris cu gîndul de a fi publicat în revista Dacoromania (Freiburg—Miinchen), unde însă n-a apărut. Sub o formă restrînsă a apărut în Tomis, Constanța, 1976. nr.-ele 1, 2.

Spuneam Jn nota la volumul anterior că autorul scrie o limbă modernă și de aceea puține sînt grafiile la care am renunțat. Mai adăugăm o serie de exemple de asemenea grafii pe care nu le-am păstrat: dttpăce (pentru după ce), ceiace (p. cчч*a <^), aeelaș (p. același), dece (p, de ce), dupăcum (p. după rum), totașa (p. tot așa), trebue (p. trebuie), dealungul (p. de-a lungul), caț j (p. ca și), aceiași (p. aceeași), de sigur (p. desigur). Am renunțat la и final; străvechiu (străvechi) obiceiu (obicei), voiu (voi).

Am acordat o atenție deosebită restituirii fidele a citatelor date de autor, corectînd acolo unde acesta a modernizat textele, Cllova exemple. Citatele date de autor, în studiul Une ancienne cauțiune de mariage, după cartea Descripției» de t’Vkra-nie. Depvis Ies confins de la Moscovie jvsipi’nvx iimitcs do la Transilvanie par Le Chevalier de Beavplan (Paris, .1. Techoner, Libraire, MDCCCLXI) sînt masiv mo

dernizate în textul apărut în revista de la Cracovia, Lud Slowianski. Nu știm în seama cui să punem modernizările operate. Cert este că noi

am restituit citatele după original. Așa am procedat și în celelalte cazuri (chiar și atunci cînd a fost vorba de texte românești).

Profesorul Petru Caraman a folosit în notele de subsol la studiile sale numeroase prescurtări. Adesea folosește prescurtări chiar cînd apare pentru prima dată un titlu de carte sau de revistă. Așa se face că originalele sale au uneori, la acest capito'j o alură rebusistică. Am consacrat mult timp pentru a afla titlurile întregi de cărți și de reviste și a le consemna ca atare în vederea ușurării lecturii notelor. Mărturisim că au mai rămas prescurtări neidentificate de noi. Cîteva note marcate în text au rămas fără texte în subsol.

Ca și la primul volum, notele de subsol au fost numerotate în continuare. Proiectat să apară în revista amintită, studiul Le reflet de la Mer dans le fol-klore roumain... urma să fie însoțit de 22 ilustrații. Noi le-am reținut doar pe acelea la care se fac trimiteri în notele studiului.

Gîndit să fie tipărit în revista Dacoromania ori chiar în volum separat, studiul acesta este prevăzut de P. Caraman cu un capitol de bibliografie și cu un indice de nume. Întrucît bibliografia repeta, în cea mai mare parte, pe aceea dată în note de subsol, am renunțat la ea, ca și la indicele de nume, pe care l-am înglobat în indicele de nume al întregului volum.

Și acest al doilea volum al studiilor de folclor ale lui P. Caraman este însoțit de un indice de nume de autori.

Este o plăcută datorie pentru noi să mulțumim, și pe această cale, matematicianului Petru P. Caraman, fiul etnologului, care ne-a oferit Joriginalele studiilor cuprinse în aceste volume și ne-a dat informații deosebit de utile.

CONTRIBUȚIE LA CARACTERIZAREA DOINEI

I. CONSIDERAȚII PRELIMINARE

§1. PRECIZAREA SUBIECTULUI PROPUS

ч ' ■ 4 r . I - <1 ' J

Doina este poate tot ceea ce-i mai frumos și mai specific în creațiune a noastră populară. în melodiile ei pline de vrajă, se continuă încă plnă azi manifestarea muzicală românească cea mai reprezentativă; iar, dacă ne gindim la aspectul ei poetic, nu vom nedreptăți poezia cultă afirmînd că doina a fost și singura noastră poezie, care, în graiul ei simplu de țară, s-a cîntat cu accente etern omenești pînă la Eminescu.

Acest cîntec sugerează cercetătorului cele mai diverse probleme. Astfel, ne putem pune o sumă de chestiuni în legătură cu tematica doinelor, care poate fi urmărită comparativ — în cadrul restrîns românesc sau in cadrul larg al liricii altor popoare; pot fi studiate apoi frumusețile de stil ale doinei sau muzica ei minunată, care oferă teren virgin pentru cercetători; apoi împrejurările în care ia naștere și acelea pe care le cîntă doina, căile sale de împrăștiere și cîte altele ... Nu asemenea preocupări speciale vor alcătui subiectul acestui articol. Ne vom folosi însă de unele din acestea spre a le subordona altui scop și anume: vom căuta ca din feluritele sentimente pe care le cîntă doina, din chipul cum le cîntă, din imaginile risipite din belșug în ea, din împrejurările în care ia naștere... să-i desprindem tonalitatea sentimentală și pe cit va fi cu putință, cit mai mult din atmosfera sufletească ce o caracterizează. Trebuie să accentuăm însă că mai presus de toate intenția noastră este de a vedea cum se reflectă-n conștiința poporului românesc cîntecul doinei. Și cum e vorba de un bun național — în sensul exclusiv etnic al cuvîntului — dintre cele mai tipice, vom încerca deci un fel de scrutare a conștiinței noastre de sine. Pentru un asemenea scop, se impune, credem, să încercăm mai întîi a surprinde cum este concepută doina in

însăşi intuiţia artistică românească. De aceea, pentru a avea o viziune a întregului etnic, ne vom adresa pe do o parte cltorva aleşi ai scrisului nostru cult, iar pe do alta, marelui anonim; poporului de la ţară. La primii, vom desprinde din opera lor locuri sau poezii întregi consacrate doinei. La popor, vom începe prin a traco în revistă anumite cintece care vorbesc despre doini!, apoi no vom opri la clntecelo populare cunoscute sub acest nume spre a releva speciile mai importante şi cuprinsul lor. Cercetarea unor astfel de materiale va constitui partea de analiză a contribuţiei noastre. Totuşi, din examinarea succesivă a textelor,

I
• 1
vom căuta să culegem rezultate, din care — Întrunite la un loc — să facem să răsară caracterul dominant al tuturor doinelor noastre, indiferent de categoria de caro ţin sau de subiectul ce tratează. Şi aceasta va constitui partea do sinteză şi în acelaşi timp scopul principal al studiului de faţă. Vom căuta astfel să definim doina, insă nu pe calea definiţiilor teoretice, ci oarecum prin fapte şi pe cît posibil prin doina însăşi. ' •;
Dar nu putem purcede la dezvoltarea acestui subiect înainte de a ne opri un moment spre a discuta problema originii numelui ce poartă cîntecul de care ne vom ocupa. Numele defineşte de obicei lucrul pe care-1 denumeşte sau, în tot căzui, aruncă oarecare lumină asupra naturii lui. Vom vedea că nu tocmai aşa e cu „doina‟, care apare astăzi mai degrabă ca un nume enigmatic, obîrşia lui stînd încă sub semnul îndoielii şi al controversei.
‵ - - j . . 7 ; * ■ , , Γ. ■
4 ! , 1 ! P . 1;;/ ' ■'*<′ , ; • •. I. f ţ j'V; ' ■ \ ''' r;

§2. ASUPRA ORIGINII „DOINEI"

,'i i /.'/.? -.'j? ÎJ • ■ '■ ' ' ■ î V i ′ .r .! •,/ rţ1;' ' ! . ţ
Doina, cuvînt cu fonetism arhaic şi de o sonoritate care incintă urechea, era parca predestinat să fie nume de cîntec. în acelaşi timp, foarte expresiv pentru însuşirile artistice ale limbii noastre, ilustrează in chip fericit armonia ei vocalică şi preferinţa pentru diftongi, comparabilă poate numai cu limba veche grecească, a cărei frumuseţe stătea în special în mulţimea diftongilor.
Doina a devenit la noi, de un timp încoace, de cînd a fost mai bine cunoscut şi preţuit de cîntecul respectiv', un cuvînt răsfăţat. Poeţii şi prozatorii noştri arată multă simpatie pentru el, folosindu-1 frecvent. Cît despre predilecţia ce o are în general poporul român pentru doină, este destul să amintim că ea a intrat deja în antroponomastica noastră, ca nume de femeie. Cînd părinţii vor să dea fetei lor un nume ales şi in acelaşi timp curat românesc, ei o botează „Doina*1 menindu-i poate prin aceasta să cînte frumos sau, în orice caz, să atragă prin farmecul ei întocmai ca şi cîntecul doinei. Este aici, probabil, şi o intuiţie colectivă, care simte autohtonismul românesc al acestui cuvînt. în ce priveşte originea lui, vom aminti ipotezele colo mai însemnate.
Laurian şi Massim puneau „doina‟ în legătură cu lat. „doleo", derivînd-o de la un presupus ♦„dolina*4, după analogia imaginată de dînşii, cu mâlna <*mollina < mollis.′ Etimologia propusă de aceşti lexicografi hiperlatinizanţi nu-i deloc dintre cele mai fanteziste date de ei. Ba chiar ar părea acceptabilă — cum n şi părut, multora — dacă avem în vedere că radicalul aoî- a devenit adesea in româneşte doi-, ca in

J. Cf. Dicfionariulă academică..,

duios, care dialectal sună, după mărturia lui Tiktin, și doios (formă mai arhaică decît duios), ca în duioșie, ce a trebuit să fie precedat de doioșic 2, apoi ca în forma de subjonctiv prezent a verbului „a durea44: „să doaie" (paralel cu „să doară".,.). Dar această etimologie trebuie complet abandonată, deoarece nu cunoaștem în românește un sufix -na, care să se fi atașat la radicalul doi-.
Ceea ce admitem ca verosimil în legătură cu ipoteza Laurian-Massim, este numai următorul fapt:
Poporul a putut asocia, într-un tîrziu, vechiul cuvînt „doina41 — rămas oarecum izolat în limbă — cu unele cuvinte de origine latină ca cele citate; aceasta însă în perioada cînd ele prezentau deja radicalul dol'>doi-. Și, in consecință, el îl va fi simțit pe „doina44 ca pe un cuvînt din aceeași terminologie. Dar acesta e un simplu proces de etimologie populară. 3
Cuvintul „doina44 — poate chiar exact sub aspectul fonetic sub care îl cunoaștem azi —. pare a fi precedat pe pămintul Daciei terminologia latină amintită.
Cea mai serioasă etimologie propusă pînă acum este aceea care reiese din paralelismul cu lituanianul daina. Cihac este primul care menționează asemănarea dintre cuvîntul lituanian și doina românească, însă mai mult pentru a repudia posibilitatea unei relațiuni între aceste două cuvinte.4 Hasdeu însă, cu cîțiva ani mai tîrziu, susține cu convingere și competență identitatea dintre daina și doina. 5 în același timp, el încadrează cuvîntul nostru în complexul lingvistic indo-european, indicînd corespondențe pentru doina într-o serie de limbi. Astfel, Hasdeu îl pune în legătură cu irlandezul dan (= cintec); zend. daena (= lege în stihuri); pers, danah (= melodie cîntată de femei); germ. Ton, tonen — dialect și got. don, donen (= sunet, a suna)6 * 8, *scr. dhan (= a

a Probabil o asemenea formă există încă în dialect.
3 Precum este desigur și „moină" pus de popor în legătură cu derivate de la
mollis, tot Intr-un timp cînd acestea prezentau radicalul moli- sub aspectul moi-,
* Cf. Diclionnaire d’âtymologie daco-romane, Francfurt a / M —Berlin —Buca -rest, 1879 II, 98,
6 Columna lui Traian din 1882, nr. 7 — 9 (iulie—sept.) p. 397 — 406.
• Tot aici trebuie să amintim și forma germană medievală „doene". Despre aceasta, P, Papahagi (Doina la români, Originea cuvtntului „doina") (în Viața liomânească, voi, XXV, nr. 4, 1912, p, 85—89) are naivitatea să creadă că stă ia baza rom. „doina". Sprijinindu-se pe un pasaj din Leixnor (Geschichte der deutschen Litteratur, Leipzig, 1894, p, 61) — unde e vorba despre trubadurii germani, care compuneau melodii (doene) și despre „doencdiep" (— hoț de melodii, hoț de cin-tece) — el crede că am Împrumutat termenul prin sași ca de exemplu pe „pîrcălab" 8au „plrgar". Lăslnd In o parte faptul că elemente lexicale ea acestea din urmă — ia care face aluzie Papahagi — abil împrumuturi destul de ttrzii In limba română, Și. nu prin sași ci prin unguri (cf. ap. Sim.), avem de remarcat că cuvîntul „doene" n>ci nu există în limba sașilor 1 Aceasta Insă nu-l împiedică pe Papahagi de la o
>3

fcuna)... Pe această cale, ol ajunge la concluzia eй doina este In limba romană un vechi element, do origine dacică.
Credem că Hasdeu are dreptate. înrudirea cu lituanianul daina mi se pare mai presus do Îndoială. De altfel limba lituana cunoaște o întreagă terminologic tn legătură cu clntecul, toata derivată de la daina, care designează la acest popor clntecul popular cel mai

răspindit: dainuoti (= a cinta cîntece populare); dainavimas-o (— cintare — nom. act.); dainius-e (= clntăreț, poet); daininінkas-ke (— clntăreț, clntăreață); dainuojornase (= declntec — adjectiv); dainuosena-os (= fel de clntat); dainuSka-os (— diminutiv de la ,,daina") (== clntec modern, romanță, cuplet); dainuSkininkas-kî (== clntăreț de cuplete); Dainava-os (= Țara cintecelor, Țara dainelor)7. Observăm că numărul derivatelor de la daina in limba lituana este mai mare decit al celor de la doină in românește (la noi terminologia se reduce la doină, doiniță, doinaș, a doini-ire). Dar între doina românească și daina lituană nu e numai o coincidență de nume — care ar putea fi și întîmplătoare — ci și o coincidență de semnificații.
Daina la lituani designează clntecul cel mai răspindit și mai cultivat de popor, este floarea liricii lor populare. Așa-numitele „raudos1', bocetele și „giesmes", cîntece cu subiecte religioase, — celelalte ramuri lirice — sînt de fapt cîntece rituale, legate de anumite evenimente din viață și executate în cadrul anumitor ceremonialuri sau la anumite date ale anului.
Cele ce nu sint însă limitate de timp și de circumstanțe speciale ci se cîntă după dispoziția sufletească a momentului, cuprinzind in ele toată gama de sentimente a lumii rustice — și cu deosebire iubirea — sint dainele (dainos). Iată ce ne spune Rhesa, un celebru folclorist lituan, în introducerea la colecția sa de daine, cu privire la atmosfera generală a acestora: „O tristețe gravă, o melancolie dulce, raspindește asupra tuturor acestor cîntece un văl cernit. Iubirea nu-i o pasiune dezordonată, ci un sentiment natural, grav și sfint, care te face să întrevezi, în această miraculoasă înclinație, ceva înălțător și divin.. Oare nu s-ar putea spune același lucru și despre doinele noastre? Dar să nu anticipăm asupra punctului esențial din teza ce ne-am propus.
concluzie ca cea menționată, cflcl ol afirmă cu privire Iu „doene"; „a trebuit să existe și Jn limba sașilor din Transilvania" (sloi) Altfel, după l'apahagi, au trebuit bieții români să-l aşlcple pe sași нЛ vio să нo așeze In Transilvania, pentru ca de abia după aceea — tnvățlnd do Iu oj — să-nceapă și dlnșli a ciuta doina l Sau, dacă el se gln-dește numai la un simplu Împrumut de cuvlnt pentru un fond deja existent, acest Împrumut er fi cu mult prea nou pentru un produs așa de străvechi și așa de adine Înrădăcinat In sufletul poporului român cu doina spre a-i fi putut înlocui numele lui autohton.
' *' f Cf. П. Seroiskis, Idei, rut,, Zodinas, 1933.

A. Mickiewicz, gîndindu-se, după cît se pare, tot la dainele lituane, le numește „suspine triste" în poemul său Konrad Wallenrod, care are ca subiect un episod din istoria Lituaniei. Aici, în cîntul IV, intitulat Ospățul [Uczta], eroul principal, Konrad îl îndeamnă pe cîntăreț să cînte la masă cîntece în limba țării: „Ja czasem lubiț te posșpne jțki / Niezrozumialej litewskiej piosenki, / Jak lubiț loskot rozhukanej făli, / Albo szmer cichy wiosennego deszcuzu, / Przy nich spac'milo — âpiewaj stary wieszczu... 6 * 8 *
Apoi urmează „cîntecul rapsodului" [Pieăn wajdeloty], unde aflăm acea frumoasă invocație adresată de cîntăreț către cîntecul popular, care începe cu versurile: — „O wiesci gminna, ty arko przymierza / Mișdzy dawnemi i mlodszemi laty..."0
Invocația aceasta pornește de la daina litvană, dar datorită talentului lui Mickiewicz ea capătă valoare universală, fiind aplicabilă la orice cintec popular din lume.
Din cele expuse pînă acum, nu rezultă deloc că e vorba de vreun împrumut folcloric de la lituanieni la români sau invers. Paralelismul izbitor relatat între cele două limbi — așa de deosebite și așa de

depărtate una de alta — nu poate fi totuși considerat ca o simplă coincidență întîmplătoare. Aceasta cu atît mai mult cu cît — dacă ținem seamă de unele aspecte fonetice dialectale mai izolate, sub care apare cuyintul în unele părți la români — constatăm chiar identitatea lui cu cel lituanian. în adevăr, după mărturia lui Gh. Bariț, în Transilvania se spune și „daina" 10. Apoi, în monografia folclorică despre Țara Moților, a lui Frineu, aflăm cuvîntul în două locuri sub forma „daina": „Cine-o zis dintăi daina, Arsă i-a fost inima..."11

în concluzie, considerăm acest paralelism, care merge pînă la identitatea expresiilor folclorice și pînă la identitatea conținutului semantic, drept mărturia unor relații foarte vechi, preistorice, între lituanieni și lumea tracică din Dacia, confirmînd astfel ipoteza lui Hasdeu.

La relațiile directe ale lituanienilor cu românii, în cursul evului mediu, nu ne putem gîndi nicidecum. Ele sînt prea tirzii și în același timp exclusiv războinice și anume vrăjmășești. Aceasta se poate constata și din epitetul cu sens peiorativ „liftă", care nu-i altceva decît numele

6 „Dragi mi-s adesea aceste suspine triste / Ale neînțelesului clnlec lituan, / Așa cum mi-i drag vuetul valului inînios, / Sau ropotul tăcut al ploii do primăvară,-/
La glasul lor, e plăcut să dormi — clntă bătrlGo lăutari..."
• O cîntec al poporului, tu arca alianței / Dintre anii de demult și vre-
mii© nouă..."

10 Foaie pentru minte, inimă fi literatură, anul 1842, p. 101.

11 Teofil Frlncu și G. Candrea, Jlomdnii din Munții Apuseni, 1888, p. 30.

S

■etnic al lituanienilor, „liotuva" I2, intrat in limba romàna prin graiul moldovenilor, vecinii de odinioară ai statului lituanian din vremea marii lui expansiuni, cînd se Întindea de la Baltica plnă la Marea Neagră și avea drept hotar înspre sud-vest Nistrul.

Nu ne putem ghidi nici la un Împrumut făcut de la lituanieni prin intermediul polonilor. Contactul pe care l-au avut românii, In special moldovenii, cu polonii e mai mult de natură politică și culturala. Nici Moldova, și nici Ardealul de miază-noapte, nu s-au Învecinat niciodată, etnicește, cu Polonia, de care erau despărțite printr-un larg briu de populație ucraineană, așa că, Intre noi și poloni, n-au fost influențe vechi de la mase la mase care să fi avut răsunet în folclorul nostru incit polonii să ne fi putut comunica „daina" lituaniană. Pe de altă parte, polonii — cu toate că au fost din cele mai vechi timpuri vecini direcți ai lituanienilor și strîns legați politicește de aceștia — nu au ei înșiși, pentru specia folclorică corespunzătoare doinei, numele acesta. Și totuși, termenul folcloric în chestiune nu e necunoscut la poloni, deși pare aplicat altor produse din lirica lor populară. Se poate însă urmări clar prin el dira unor vechi influențe folclorice lituaniene. Astfel, în folclorul polon — cu deosebire în Mazovia, provincie situată în nord-estul țării — se aude curent cuvîntul „dajnecka", formă dialectală pentru „dajneczka" cu sensul de cintec.13
s

într-una din revistele polone mai vechi, care publică și materiale folclorice, ni se dă chiar explicarea precisă a cuvîntului: „cinticelele mai mici le numesc dajnecki?.14 Dar „dajnecka" presupune existența, măcar in trecut, a cuvîntului „dajna"i, al cărui diminutiv este. Și in adevăr, în aceeași revistă, îl aflăm și pe „dajna" în refrenul unui cintec vesel: „Tromty, romty, dajna!" 15

Apoi, în Wisla, cea mai valoroasă revistă de folclor pe care au avut-o polonii, aflăm publicate niște canțonete joviale sub titlul „Piosnki dejnackie albo dajnackie, tj. âwieckie" le. Aici cuvîntul nostru se ascunde sub formă de adjectiv ca epitet al substantivului „piosnki". Dar aceste adjective nu puteau deriva decît de la „dejna" și „dajna". Totuși termenii aceștia nu se întind spre sud plnă in partea carpatică a Poloniei, ci rămîn In cea nord-estlcă și centrală. * 18

,x Românii hiB<l l-au primit Indirect, de la pol, „Litva" metatezind numele din motive do comoditate tn pronunțare, „l.llva‟ - deși subst. tem. sg, — designează, ca și „Lieluva", șl țara șl poporul In sens colectiv.

″ Ci, O, Kolborgi Mazowtze, Iii, 24,

′* ZbMr W iadornoJci da antropologii hrejou'ej, VIII, 248.

18 JW, XIII, 157.

'• „Cîntece de doina" sau de daine, adică lumești", Cf. IГбЛi, Vil, 386 — ap. J. Karlowicz, Hlownib gwar polskicn, I,

Mult mai frecventa, ba putem chiar spune general răspîndită în folclorul polonez de pretutindeni, este forma „dana", care pare un aspect al cuvintului „dajna", ex.: „Dana, moja dana, / Spiewam se od rana.. ,"17 18 * *. Sau într-o colindă: „Spiewa sobie, wykrzykuje: / Dana moja, dana!" 18 O. Kolberg ne comunică și o formă diminutivală „danajka‟. Aceasta pare a fi derivată de la „dana" și denumește un cinticel mic. Kolberg povestește că rugind pe cineva să-i clnte, a fost întrebat: „Să fie un clntec mai lung sau un cinticel scurt?" 10 [= krdtka danajka]

Pe „dana", sub forma sa obișnuită de apostrofă, care alcătuiește un vers — asociindu-se cu cele mai diferite versuri — o aflăm uneori și in împerecherea următoare: „Oj, dana, moja, dana, /Piosenka kochana!.. Aici, „piosenka kochana‟ pare un atribut pe lingă „dana‟, deci sîntem tentați a conchide că „dana" este un fel de cîntec popular. Totuși, in cele mai multe cîntece, versul „dana‟ e urmat de altele care nu ne mai dau dreptul Ia o asemenea deducție, de exemplu: „Dana moja, dana / Dziewcyno kochana..."21 [cf. Kolberg, Sandomierskie, 188]

Aici, evident, „dziewczyna" nu mai poate fi considerată ca o apoziție pe lingă „dana‟, iar primul vers n-ar mai fi în cazul acesta o invocație* ci mai curînd un refren, în care „dana" pare să nu fie altceva decît o. interjecție — deși posesivul „moja", juxtapus lui „dana", s-ar opune la această interpretare. Și totuși, folclorul polon ne oferă un mare număr de exemple din care reiese mai curînd că „dana" este interjecție. Astfel., aflăm cințece în care „dana" e repetat de mai multe ori. Iată unul care se cîntă în timpul dansului, un fel de strigătură: „Chociaz na mnie jest sukmana, / Hej sukmana,hej sukmana / Jednak ja se spiewam: dana! / Dana, dana, dana, dana 1..." 22

Aici, caracterul exclamativ al lui „dana" nu mai poate fi pus la îndoială. Kolberg ne informează că versurile alcătuite numai din „dana" sînt

17 „Dana, dana mea, / Tot cînt de azi dimineață...‟ CLZbiorWiadomosci... IV, 179, nr. 388 sau ca-n varianta: „Hejize dana, moja dana, / Spiewam wesol juz od rana..." (= „Hei dana, dana mea, / Cînt vesel încă de dimineață...") Cf. Kolberg, Kieleckie, CZ. I, 203.

′* „...Cîntă, chiotește® / Dana mea, dana!" Cf. Zbior Wiadomosci, IX, 20, nr. 20.

18 Cf. Mazowsze, III, 24, nota 3.

20 — „Oi dana mea, duna, / Cîntlcelulo iubit..."

«> — „Dana mea, dana, / Fată iubită..." Cf. Kolberg, «SandonuersAie, 188; Mich. Fedorowski, Lud oltolic Zarek, I, 224. In altă parte a

acestei colecții (II, 396), Fedorowski spune cu privire Ia versul „Dai dana! moja danul" că nu-i altceva decît
„exclamații frecvent repetate la începutul sau la sflrșitul cîntării".
22 „Măcar că cu port suman, / Hei șuman, hol suman, / Totuși eu cînt mereu dana ! / Dana, dana, dana, danul..." Cf. Kolberg, Sandomierskie, p. 188; ci. și latr-o strigătură (= krakowiak), citată de M. Fedorowski, Lud okolic Zarek, I,. 224.
.7

repetate în cor, în timp ce celelalte slnt clntate de un singur ins. Dar caracterul acesta apare uneori chiar și cînd „dana" este izolat în vers, ca în exemplul: — „Ile, Jasiu, kosul mâs?/Ino jedno, danal/Trzy lata nio prana..."83
< < Trebuie să relevam ca „dana" e cunoscut și la ucraineni și anume la grupul cel mai apropiat de noi, la huțuli, în versuri ca: uEj, dana,... dana'*24 sau chiar ... wDana, moja dana I.. .”23 adică exact ca și la poloni, de la care nu-i exclus să-1 fi împrumutat. Dar „dana" este atestat și în folclorul morav, în cîntece unde alcătuiește, se pare, tot o excla-mație-refren, ca în exemplul următor: (4Joj dana, joj dana, / Nepujdu za Jana..." 26
La ucraineni, Karlowicz relatează și exclamația: „Dejne ta dejne", despre care se spune că se cîntă la începutul cîntecelor.27
E locul să amintim că și la noi cuvîntul „doina" — după unele aspecte sub care îl întîlnim în folclorul nostru — pare a avea caracter exclamativ. Sînt foarte interesante exemplele citate de Tiktin, sub cuvîntul „doina", din lirica populară românească a Ardealului. Din acestea, se pare că „doina" are adesea rolul unei interjecții ce exprimă jalea. Astfel: „Cine-a zis dăinu-dăinâ, / Arsă i-a fost inima..."28. Sau, dintr-un alt exemplu, reiese aceasta și mai clar: „Ai daina și daina da, / Că mi-am vîndut cămașa".29
Sensul de tînguire—deși cu o nuanță umoristică, aici—pare incontestabil la primul vers. Tiktin nu propune nici o etimologie, totuși el sugerează ideea că numele „doina" și-ar putea avea originea într-o interjecție. Lucrul n-ar fi inadmisibil; în cazul acesta însă ar însemna să avem a face cu un cuvînt relativ nou, de vreme ce încă e clară pînă azi filia-țiunea lui cu interjecția. Dar „doina" — precum am văzut că rezultă din paralelismul său cu „daina" lituană — apare ca un element autohton dintre cele mai vechi, în limba noastră. Iată de ce o asemenea ipoteză — cu privire la etimologia „doinei" — credem că nu poate fi acceptată. *
/———
24 — „Clte cămăși ni, Ionică? / — Numai una, dana! / Pe trei ani enespălată..Cf. Zb. Wiad., IV, 244, nr. 202.
** Cf. Karlowicz, SloH'tiik gwar polskich, 1, p. 309.
26 Cf. ^clechowskyj, Siotvarj ukr, — nim. moivy, l.
— „Vai duna, vai dana, / Nn mă duc după Ion..cf. Fr. Suăil, Mor. nar. pis ne, p. 248,
27 Cf. Karlowicz, Slownili gii'iir polskich, 1.
24 Cf, II. Tiktin, Jluindniseh — deulsches WSrterbuch, București, II, 599.
29 T. Frlncu, G. Candroa, o/i. cil., p. 30.
* Erasm Henrlc Bchnoidor do Welsmantol, unul din ofițerii suedezi din armata înfrtntă de ruși a Iul Carol XII, lasă un jurnal cu însemnări din peregrinările ■sale între anii 1709—1714 — o mare parte din ele privind Moldova între Carpați «i Nistru (inclusiv Bucovina), pe undo a făcut lungi popasuri in cursul acestor ani — iar acel jurnal a fost publicat de abia In 1928 de către Samuel E. Bring sub titlul;

•B. H. Weismentels Dagbok 1709—1714. Partea privitoare la români din jurnalul în chestiune a fost publicată de N. lorga în RI XVI, pp. 12-28; 85-102; prece-.dlnd-o de un comontar cu citate din memorialistul suedez.
Weismantel n-arc.cuvinte deloc măgulitoare pentru moldoveni și foarte ade-a ni-i prezintă în lumina cea mai urîtă. Singurele cuvinte de laudă pe care cronicul suedez Weismantel le are la adresa Moldovei sînt pentru fertilitatea și bogă-
■ £ția pămîntului precum și pentru frumusețea femeilor acestei țări, referitor la care ellface uz de expresii superlative spre a o califica (cf. cap. Siatur und Ansehen) l{e-istorică, XVI, 93. Are un ochi foarte critic și neîncrezător — ne pare că nu "odată șarjează, în intenția de a da lectorilor săi ceva senzațional și poate că această Tendință are loc chiar și în mod inconștient la el. De multe ori este just, notele lui sînt trăsături realiste surprinse de un spectator obiectiv; dar totuși alteori el exagerează fie din motivul amintit pentru a oferi lectorilor din patrie (și eventual și da aiurea) un exotic plin de senzație, fie într-o eronată interpretare a unui străin care nu este familiar cu ceea ce vede și nu înțelege bine cele ce se petrec în juru-i. Și apoi nu totdeauna sursa lui de cunoaștere a moldovenilor este cea care ar putea da măsura justă pentru aprecierea întregului popor, căci această sursă erau pentru petele de fugari ale sfărmăturilor armatei suedeze, cel mai adesea hanurile și crîșmele sau alte locuri de petrecere. în afară de asta nu poate să nu se răsfrîngă asupra dispoziției autorului față de populația Moldovei și faptul că aceasta nu i-a primit deloc cu brațele deschise, dat fiind că moldovenii vedeau în ei niște soldați străini, care adesea se dedau și la jafuri sau altfel de infracțiuni. Din același motiv ei asociază și venirea lăcustelor într-unul din anii aceia cu venirea armatei suedeze în Moldova.
Oricum ar fi, mărturiile lui rămîn prețioase și demne de luat în seamă cu mare atenție fiindcă sînt rare la vremea aceea și fiindcă sînt ale unui martor ocular. Datele sale asupra naturii poporului nostru și dorințelor lui le preced pe cele ale lui D. Can-temir din Descriptio Moldaviae și unele din ele sînt confirmate de ceea ce ne face cunoscut Cantemir. Von Weismantel ne dă întîmplător în notele sale despre moldoveni și cîteva informații bizare despre cîntecul lor, anume chiar despre DOINA. Nu e deloc entuziasmat de cîntecul nostru popular și nici nu putea fi, căci se vede bine că n-a înțeles nimic din el și ceea ce l-a frapat este numai ceva prins în treacăt, de la distanță și totodată ceva care ține mai mult de aparență și de exterior, decît de esența cîntecului. Totuși, dintr-un anumit punct de vedere ne interesează și ce spune cronicarul suedez:
•...Sonstsen singen sie auch liberal allehand й. gar gerne iippige Liever, ănd stimmen immer mit dem Worte DAYNAM, daynam an, welches auff allen Gassen tind in allen Hăusscrn gehoret wird tind soli daher gekommen seyn:
Ein gewisser Woda oder Hospodar halte einen Hund Dayna genant, diesser wurde verlohren iind weil er ihn sehr lieb tind werth gehalten, so liess er in dem gantzen Lande ein scharffes Gebotli aussgchen, dass die Inwohner iiberal den Hund suchen й. herbey bringen sol ton, anders or iibel mit denen so Schult daran hăt ten verfahren wolte, wo er sich nicht wicderc fânde. Hierauff machte sich das gantze Land, jung Qnd alt, auff, sucii ton in denen Feldern tind Wăltern, immer ruffend; DAYNAM, DAYNAM, Ond von diesor Stundo an ist in dem gantzen Lande das gemeine Ruffen й. Stimmon DAYNAM, dayman...‟ RI XVI, 94—5.

Interesant pentru noi din acest întreg pasaj o că la începutul seco-i lului al XVI II-leu, pe cînd rătăcea Weismantel prin Moldova, DOINA era un cintec foarte răspîndit pe caro el a trebuit să-l audă des. Mei ales răsare în plină lumină faptul că numele DOINA se auzea-n ponor la lot pasul, fie că so denumea cîntecul Prin acest nume, fie că era auzit de cronicarul străin ca refren în cîntecele ascultate. Să credem oare, precum remarcă lorga, că etimologia numelui Doina în numele unei cățele pierdute de un vechi domnitor moldovean este bazată pe o confuzie
■ 9,

cu legenda Moldei lui Dragoș? (de unde ar rezulta că această legendă era cunoscută în cercuri destul de largi la începutul secolului al XyiII-lea în Moldova). Totuși nu e deloc sigur că avem a face aici cu legenda Moldei, s-ar putea să avem a face cu o simplă coincidență a faptului că e vorba aici de o cățea a unui domn ~ atît; căci încolo nimic nu se mai potrivește. Ne întrebăm chiar dacă legenda prin care Weismantel vrea să explice etimologia numelui Doina nu e o invenție a cronicarului suedez sau o adaptare a unei legende străine la o realitate românească? Se știe că unii cronicari mai noi sînt obsedați de etimologism. E probabil deci ca o astfel de legendă să nu aibă nimic comun cu românii. Dar ceea ce se poate deduce logic din ea pentru realitatea etnografică românească, este frecvența refrenului „doina" în lirica populară a Moldovei secolului al XVIII-lea, frecvență pe care - paralel cu etimonul refrenului — vrea s-o ilustreze Weismantel.
- ORIGINEA APELATIVULUI DOINA (sau DAINA)
S-ar părea că ea poate fi surprinsă în refrenul unor cîntece, unde anumite silabe asemantice se repetă periodic, de ex.: „hăi năi-năi-năi-na-mă!‟ (Craifălău [pe Tîrnava Mică] și Lodroman [j. Tîrnava Mică]) sau: „Hainai, nai-nai-na!‟ (Voila [Făgăraș]); sau: „Nai-na, nai-na, nai-na-na!‟ (pe Mureș la Uifalău [j. Alba inf.]). Tot aici și: Trai-nă, nai-nă!‟ cf. CS I, 86 [materialul publicat de A. Viciu sub titlul „Preludii (Acorduri)]1*. De la forme de refren ca acestea se poate ușor ajunge la unele ca: „hai dainu-dainu-dainuГ sau : „Ș-ai daină-daină-daină-re 1‟ (cf. ibid., 1, 85—6). dacă presupunem că la origine consonanta d a apărut acolo unde silabele asemantice începeau cu o vocală aspirată sau neaspirată de tipul hai sau ai în special cînd o asemenea silabă venea după un vers al cărui ultim clivînt sfîrșea în vocală. E Vorba deci de o apariție a lui d în hiat. Or, se știe că poporul român întrebuințează de predilecție sunetul d pentru evitarea hiatului în versuri ca și în refrenuri asemantice— dovadă sînt refrenurile colindelor I! (Ai lera d'aileroi..., florile dalbe).
A. Viciu dă o explicație foarte justă, pare-se, pentru unele refrenuri fără cuvinte sau cu cuvinte ce par enigmatice, care sînt în uz la începerea unui cîntec sau în cursul lui. Ele sînt după dînsul niște „PRELUDII" sau „ACORDURI": „înainte ■de ce ar începe să doinească (ș. să horească), clnlărețul Işi acordă oarecum glasul fre-donînd mai lin. El prelude cam așa: „Hai dăinu, dăinu, dăinti-mă!‟ (Şpring, Sebeș, Trestia, Săliște, Porcura [lîngă Brad]); sau : „Lai, lai, lai, IaI-lâ / lai-măl‟ sau: „Tra-la-la-la-la-lă-la!‟ Comoara satelor, Blaj, I, 85—6. Așadar: refrenul sau preludiul (ca să ne exprimăm cu termenul utilizat de Viciu) „Hai doinâ-doinâ-doină-măl‟ sau; doinare! (pe Tîrnave), sau: „Ș’ai daina, daină, dainâ-re!‟ (pe la Bistra [munții Apuseni] și Borgo-Joseni) sau „Dini, dini, dlnl-da!" sau: „Dînî, dînî, dînî-mă!" (pe la Cămărașul de Cimpie) sau: „Hai, dăinu, dainu, dainu!‟ Pe Cîmpie, de exemplu la Cistelec, la Cămăraș și aiurea. Comoara satelor, I, 85-86. cf. aici materialul folcloric prezentat de A. Viciu sub titlul PRELUDII (ACORDURI)]..; etc. este echivalent din punct de vedere funcțional (ne

gîndim la funcția muzicală) cu'„Lai-lai-lai-lai-la1“; „Tra-lă-lâ-lă-lă-lă-lâ!“

Dar oare e just termenul acord sau preludiu? Mai întii că aceste refrenuri nu-s în uz numai la-nceputul cîntecolor. însuși Viciu o nevoit s-o recunoască. El spune într-un Joc:. .Trai-lai, lai, la I" am auzit la Sincel lîngă Blaj, cînd a început, doina; iar la sfîrșit, ii terminat cu: ,, I ra-lă-iă-lă-lă-li'i-lh!11 {Comoara satelor, 1, nr. 6 1923,p. 85—86). Do fapt.cn o ușoară variație, refrenuFdin final este unul și același <ju cel uuzit de Viciu Jq început* Diu\ âcest relrcu din silcibo asenuuitice încadra-te perfect în ritmica și metrica unor cîntece apare frecvent și în cursul cîntecului (vreau să spun la mijlociii lui), nu numai la început .și la sfîrșit, cum crede Viciu. Nu cumva sînt elo uneori comparabile cu ceea ce numim în muzica instrumentală cu termenul italian „FIORITURE"???

io

- DOINA „Frunza vcrdo și una / Cinc-o zis dăinu-dăina I Arsă I-n fn<d inima /

foi\ ai3*a * 1 ° Z13 d(UnU di nltl°’1 Лгзй Ьо f03’1 ™ 1“ MlidXuJ ’’rfd,n A*f3ăV’nJZiolm*!n’lf’lal,uSupli.,1C9t0 ,cvv,ntele nun,ai în doine" țibid. p. 241).

îSft familiare pînă azi liricii populare românești și anume daco-йiЛ /VV ’i iП 1 гап8,1ут,,и п’i fac decît să confirme vechimea și totodată autohtonismul do maro adlncime al termenului nostru muzical DOINA. Nu poate n aici vorba de nn împrumut. Surprinzătoarea asemănare cu termenul muzical lituanian pentru aceeași specie melopoetică nu indică nicidecum împrumut de la nmvr ? Ua'r\ *0 l'țuani IЛ noi, ci indică vechimea mare a termenilor muzicali

lor eograficl ce 0 popoare atît de depărtate azi în ce privește așezarea

„DA1NU-DAINA" este o formă străveche sub care a căpătat expresie un efect puternic de esență elegiacă, încă din timpuri anteromane, la poporul care hălăduia pe aceste locuri unde ne aflăm noi astăzi. Acel popor nu putea fi altul decît strămoșii daci.

„DAINU-DAINA" era tocmai un fel de „tra-la-la“, un fel de „of! of!" al dacilor. adică o interjecție de uz generai în cîntecele lirice cu caracter elegiac. Or, se știe că în tezaurul lexical al oricărei limbi elementele de cea mai respectabilă vechime sînt. tocmai interjecțiile — ele fac tranziția oarecum de la hipostazul de exteriorizare de tipul zoologic la graiul articulat — adică la limbajul uman propriu-zis. și aceste interjecții elegiace „dăinu-dăina“ au fost fundalul din care a luat naștere apelativul fem. „DOINA", designînd elegia populară însăși, unde apăreau foarte adesea chiar sub chip de refren interjecțiile „dăinu-dăina"! în faptul că ele durează pînă în vremea noastră, avem dovada cea mai categorică a autohtonismului dacic al Doinei. Iar faptul că și lituanii au un termen foarte asemănător trebuie raportat la o epocă antică preromană cînd strămoșii îituanilor (popor indoeuropean și el, foarte conservativ) vor fi avut așezări și mai meridionale precum și dacii vor fi avut așezări mai septentrionale și se vor fi întîlnit.

— Latinitatea s-a revărsat pe plaiurile Peninsulei Balcanice și ale Daciei cu terminologia ei muzicală CANTARE și CANTICUM. Erau termenii generali pentru toată lumea romană de atunci, termeni care s-au fixat și s-au păstrat pînă azi in toate limbile neolatine fără excepție și care n-au făcut excepție nici pe întregul teritoriu al romanității orientale, căci îl aflăm ca termen uzual în limba română și anume în toate cele 4 dialecte ale ei și există el de asemenea și in limba dalmată care a dispărut cu ultimul ei vorbitor din insula Veglia la începutul secolului al XX-lea {cf. Matteo Giulio Bartoli, Das

Dalmatische Altromanische Sprachresle von Veglia Vig Ragusa und ihre Slellung in der Apennino-Ralkanischen Remania, Wien, 1906). Dar termenii muzicali ai latinității au găsit tn provinciile romanizate o terminologie autohtonă, pe care mai curînd sau mai ttrzlu nu substituit-o. Și au găsit și în Dacia. Termenii dacici însă, printre care ora DOINA cu derivatele lui, se vede că au fost prea înrădăcinați și defineau o realitate etnică prea specifică spre a fi înlocuiți cu aceeași ușurință. S-a dat o luptă întru terminologia nouă do atunci și cea autohtonă, și lupta nu s-a terminat pînă azi. DOI NA eu derivatele ei n-a putut fi substi-
S-au împărțit domeniile de denumire, s-a ajuns In acest conflict al tendinței de dominație chiar și la confuzii; dar la oxtorminaro nu. Iar românii moderni au început acum a arăta o predilecție tot mai maro și desigur foarte îndreptățită pentru terminologia veche, - fără a o disprețul pe cea latină care l}^ "J"? astăzi, nu e mai puțin autohtonă - Incit nu mai o probabil ca dm hmba română să mai dispară vreodată cuvîntul DOINA și toată l»nninologia generată de el-Căci asistăm la o reînviere a DOINEI și ia o cultivare neobișnuit do predilectă a ei, dacă nu chiar la un cult al DOINEI.

§ 3. RĂSPÎND/REA GEOGRAFICĂ A TERMENULUI „DOINA" SI ÎNDOIELI CU PRIVIRE LA AUTENTICITATEA LUI FOLCLORICĂ PENTRU ÎNTREGUL TERITORIU DACIC
în co privește răspîndirea geografica a cuvîntului „doina", la români, avem do observat ca ea nu esto așa de generala și de uniformă ca în Lituania, unde nu există nici o regiune care să nu cunoască numele „daina" pentru cîntecul ce reprezintă specia cea mai importantă a liricii populare lituane.
La noi, „doina" este răspîndită în special la munte, adică în regiunile cele mai conservatoare, ceea ce vorbește de asemenea în sprijinul vechimii și al autohtonismului acestui cuvînt. Dacă avem in vedere provinciile, el este mult mai curent în lumea rustică ardeleană decît în cea de dincoace de Carpați. E cunoscut conservatismul Transilvaniei în materie de limbă și de folclor.
Ar fi foarte interesant de determinat cu preciziune, pe hartă, ariile cuvîntului „doină". Trebuie să amintim însă că aceste arii nu depășesc limitele dialectului dacoromân. La aromâni și megleniți, ca și la istroromâni, cuvîntul „doina" este complet necunoscut, ceea ce confirmă și mai mult apartenența lui la substratul tracic norddunărean adică la cel dacic. Pe de altă parte, relativ la semnificația cuvîntului „doină", avem de relevat că ea nu-i totdeauna aceeași pe tot cuprinsul teritoriului
Hetcou, Poezia poporală din Bihor, Beiuș, 1912, p. 23 pune-n contrast doinele cu horele conform cu tradiția creată de Vasile Alecsandri: „Cele mai multe doine ale românilor din Bihor sînt de jale, în cari își deplînge poporul suferințele cele mai multe și soarta cea vitregă. Are poporul român din Bihor și cîntece de veselie care le „horește1* mai ales la joc — în horă — și se numesc hore.
Horele se deosebesc de doine mai ales în privința conținutului; sînt vesele ft au menirea de a-l face pe român să-și uite de griji și supărare, precum aice și hora următoare: „Cin-prădit horile, / Aibă trup ca florile, / Și obraz ca rugile, / Treacă-i supărările / Că horile-s bune tare / La ăomu cu supărare, / Că io cînd mă cam supăr f Cu horile m-astîmpărl‟
Ce efect înveselitor au horile asupra fetelor, ne spune 'varianta următoare: „Mărgînd sara pă uliță, / Tă trag cît’ă o horifă: / Cît’e mîndre m-auze, / Tăt’e ușa dăst’id'e / Și cu mîna îm’făce : / - Vină

bad’e, vină drag, / Şi ’sară t’-am aşteptat / Tă cu foc şi cu lumină/Şi cu dor dăla irimă." (Hetcou, op. cit., 24).
Iată cum interpretează într-un loc Hetcou termenul hori atunci cînd cîntecul in care figurează infirmă afirmaţiile lui precedente: „Horile care nu pot înveseli nu slnt hore adevărate: „Horile mele nu-s bune, / Că trag tă amărăciune; / Horile mele nu-m’ plac / Că trag tă a ăom sărac; / Că la ăomu cel sărac, / Nici horile nu-i plac" (Hetcou, op. cit., p. 24) (cf. în text pg. 88 sub nr. XI).
Cred că o o interpretare eronată, datorită unor păreri preconcepute. De aici, din cîntecul citat de Hetcou, noi deducem că horile pot fi cîntece, precum sînt şi doinele. Hectou continuă Impliclnd în termenul folcloric „horă" cintecele satirice şi apoi chiar şi strigăturile de la horă caro sînt, după el, „o specialitate de hore" (cf. p. 24 — 25). Deci: exact ca la Alecsandri.

de limbă românească, pe unde este cunoscut. După cele ce am constatat pe. teren, In puţine locuri poporul numeşte „doină‟ ceea ce lumea noastră cultă înţelege de obicei prin acest cuvînt. Cel mai frecvent, „doina‟ are la noi, in popor, sensul de melodie fără cuvinte — un anumit fel de melodie —- cintată dintr-un instrument, în special din fluier sau caval ori din cimpoi. In conştiinţa oricărui român trecut prin şcoală „doina" are însă un sens mult mai cuprinzător: ea poate designa şi melodii executate din instrumente ca cele amintite, dar cu deosebire denumeşte ea ..melodiile cu cuvinte, deci executate vocal, adică anumite cîntece din lirica noastră populară. Poporul însă, în cea mai mare parte a României, numeşte creaţiunile acestea simplu: „cîntece‟. De altfel, acest termen folcloric este general pe tot teritoriul romanic pentru versurile lirice populare. Are dezavantajul, desigur, că sfera lui e mult prea largă, deci e prea vag adesea, prea neprecis în ce priveşte specia folclorică la care se referă.
La români, în clasa cultă, şi prin ea chiar în popor, cuvîntul „doina‟— datorită unei selectivităţi dirijate — vine în ultimul timp să-l uzurpe pe „cîntec" şi să-l substituie parţial din tradiţionala lui funcţie. în special Alecsandri, cu remarcabila-i autoritate de mare poet al vremii sale şi de folclorist, care dă la iveală prima importantă culegere de cîntece româneşti, a reuşit să impună în lumea noastră cititoare clasificaţia sa după genuri relativ la poezia populară.
Astfel, încă din a doua jumătate a secolului trecut — prin colecţia lui Alecsandri, prin literatură şi prin şcoală — numele „doina" ajunge să fie general răspindit la noi în pătura cultă. Evident, faptul — ca fenomen al culturii livreşti — ar fi de puţin interes din punct de vedere folcloric. Totuşi, nu putem să nu ţinem seama de această realitate, intrată deja în tradiţie, mai ales că se observă o influenţă de sus in jos, care determină pe alocurea fixarea termenului „doina11 în popor cu acelaşi sens ca şi la clasa cultă. Totodată, trebuie să relevăm ca mărturia pe care ne-o dau chiar unele cîntece populare despre doina — precum vom vedea mai departe — nu stă deloc în contradicţie cu tradiţia cultă. De aceea, lipsindu-ne datele precise, nu vom încerca să dărimăm această tradiţie spre a restabili realitatea strict folclorică actuală. Ne mărginim numai a semnala fenomenul şi a pune o problemă care se cere cit mai neîntîrziat rezolvată, pe teren, do către folcloriştii noştri. Deocamdată, menţinem termenul „doina" aşa cum este el consacrat do tradiţia cultă. Cu aceste consideraţii preliminare, să trecem acum la scurtarea cuprinsului cîntecelor cunoscute la noi obişnuit sub numele de „doină".
Dar, înainte de a aborda această chestiune esenţiala a cercetării noastre, trebuie să amintesc cu regret că ou nu voi prezenta aici doina

decît parţial. Voi expune o doină lipsită nu numai de podoaba ei cea mai scumpă, ci de o parte însemnată din însăşi fiinţa ei, poate chiar

de cea mai însemnată... în adevăr, doina cînd este cintec cu cuvinte înseamnă conţinut poetic plus conţinut muzical. Este un fapt foarte cunoscut că majoritatea creaţiunilor populare în versuri reprezintă o fericită îngemănare a două arte. Muzica doinei — care ar putea fi cu competenţă caracterizată numai de un folclorist-muzicolog — voi fi nevoit s-o las complet la o parte, spre a mă ocupa exclusiv de textul poetic. Căci vai, după cuvîntul lui Virgil: Non omnia possumus omnes... Las dar în grija cititorului să întregească cu imaginaţia melodiile corespunzătoare cîntecelor despre care va fi vorba mai departe şi să reconsti-tuiască în gînd — dacă e cu putinţă — şi ceva din frumuseţea lor.

J. CUM ESTE ÎNFĂŢIŞATĂ DOINA DE CĂTRE POEZIA NOASTRĂ CULTĂ

Şi acum — pentru a înfăţişa conţinutul doinelor şi a determina atmosfera lor — vom începe prin a trece în revistă mărturiile poetice lăsate cu privire la ele de cîţiva din scriitorii noştri mai însemnaţi, dintre care unii, în afară de un talent remarcabil, au avut şi apropiat contact cu cîntecul popular.

II. POEŢII MOLDOVEI DESPRE DOINĂ

§ 4. ALECU RUSSO

In expunerea noastră, factorul cronologic ne preocupă foarte puţin. Luăm totuşi ca punct de plecare pe Russo, acel fin prozator moldovean — originar de peste Prut — care este în acelaşi timp şi patriarhul folcloriştilor români. El este primul care a plecat urechea la glasul doinelor, conştient de frumuseţea lor şi conştient de nevoia de a fi culese cît mai grabnic, de teamă să nu fie înăbuşite de valul civilizaţiei occidentale ce începuse a invada deja pe atunci ţările româneşti. Să ascultăm ce ne spune Russo despre doină, în poemul său în proză Cintarea României, la capitolul special pe care i-1 închină ei: „Doina şi iar doina I... cînticul meu e versul de moarte a poporului la şezătoarea priveghiului... Pămîntul îi e de lipsă ... şi aerul îl îneacă... Văzut-am flăcăii scu-turîndu-şi pletele... şi fruntea lor a se încreţi fără vreme... florile de pe capul copilelor a se vesteji... şi poporul căutînd în beţie uitarea necazurilor... Trist e cînticul în sărbătorile salului: «Birul ii greu, podvoada e grea!.. .»> Bătrînii işi ascund ochii plini de lacrimi, bărbaţii stau obidiţi... cînticile se sfirşesc în blăstămuri..

Russo continuă, zugrăvind in culori sumbre tabloul nedreptăţii sociale a cărei victimă este ţăranul român. După dineul, doina este nu numai un fruct amar al durerii, ci în acelaşiJâmp cîntecul răzvrătirii. Accentele ei sînt ameninţătoare, sălbatice chiar; iar melodiile sale trîmbiţează dorul de răzbunare. Evocind doina, Russo se gîndeşte îndeosebi la doina de haiducie. El vrea să ridice această specie a doinei la rangul de cîntec reprezentativ al românilor, după cum şi pe haiduci vrea să-i arate ca pe nişte eroi naţionali. De aceea el, la versetul doinei, vorbind despre împilările poporului înţelege drept împilaţi pe tot poporul românesc in loc de o clasă socială; iar drept asupritori, în loc de altă clasă — superpusă şi favorizată — el vede un fel de castă alcătuită din oameni străini de neamul nostru, veniţi din alte ţări, un fel de castă a veneticilor: „...Veneticii zisu-ne-au în limba lori «Al nostru e pămîntul şi acei ce locuiesc pe dînsul!... ale noastre cîmpurile... ale noastre dealurile... ale noastre cotunele, satele şi tîrgurile... colibele şi curţile (...] în zădar ai fost

puternic și viteaz în luptă, puterile tale s-au topit de sărăcie și de stricăciune... alții au cules rodul vitejiei tale..."
Sau, mai departe,reluînd același idee,.Russo continuă: „Doina și iar doina! Sîntem pribegi în coliba părințească... și streini în pământul răscumpărat cu sîngele nostru! Dar în cîmpie crește, și pe deal iarăși crește o floare pentru popoarele chinuite. Nădejdea!. .."
Nu trebuie să uităm că romanticul Russo a scris aceste rînduri sub impulsul ideologiei naționaliste și a evenimentelor de la 1848. Totuși, nu-i mai puțin adevărat că în perioada cînd înflorește la noi haiducia, clasa boierească ajunge să fie din ce in ce mai amestecată cu elemente străine, care culminează în epoca fanariotă. De aceea, manifestările rebele ilustrate de haiduci par a avea adesea și o nuanță națională, sau ar putea fi interpretate astfel. Obiectiv privind fenomenul insă, trebuie să recunoaștem că haiducii noștri au fost înainte de toate niște răzvrătiți sociali împotriva clasei privilegiate, indiferent de originea etnică a elementelor din care era alcătuită acea clasă. Deci, ceea ce se consideră drept aspect național în isprăvile haiducești este de fapt rezultatul întîmplării ca, printre împilatorii clasei rustice, erau și elemente neromânești. Adică, o simplă coincidență. Adevărul este că haiducii, pe care-i putem socoti reprezenta ți ai țărănimii nemulțumite, nu făceau nici o distincție din punct de vedere etnic între bogați — fie aceștia boieri sau burghezi. Ei se ridicau deopotrivă in contra tuturora. De altfel, însuși.Russo pare a recunoaște — la versetul doinei, cînd vorbește despre nobilimea din principate — că chiar boioriițde viță, adică boierii de țară sau, cum le jține el, „aleșii41 poporului oprimau țărănimea:
Cei ce zic că sunt aleșii tăi cresc In măriri și avuții, și ție-ți este frig, și copiilor tăi le este foame! Ei fac legi, dar nu pentru dinșii, ci pentru împovorarea ța... Doina și iar doina!... "

I
Privind prin prisma actualității afirmațiile Iui Russo, relative la cînte-cul doinei, s-ar părea că el — răpit de avlntul liric și de patriotismul exaltat al generației sale — a exagerat realitatea folclorică pină la denaturarea ei.
Vom vedea, în adevăr, mai ales după examinarea doinelor, că acestea prezintă prea multe și variate categorii pentru a putea fi reduse la o singură grupă, a celor haiducești, oricît de tipice i s-au părut acestea lui Russo. Vom mai vedea totodată că nici doinele haiducești — și în general nici un fel de doine — precum nici personajele amintite în ele n-au nimic comun cu sentimentul național. Ținînd seama însă de atmosfera patriotică și revoluționară a poemului Clntarea României, pentru care trebuia selectată o anumită specie de doină, e ușor de înțeles că nici una nu putea conveni aici așa de bine ca doina haiducească. Pe de altă parte, nu-i mai puțin adevărat că pe vremea Iui Russo haiducia era în floare, iar doinele care cîntau viața aceasta se bucurau de o mare popularitate în lumea satelor, nu ca astăzi, cînd ele sînt aproape uitate, mai ales în anumite regiuni ale țării. Așa se explică importanța pe care le-o atribuia Alecu Russo.
§ 5. F. ALECSANDRI
Contemporan cu Russo și — după cît se pare — făcînd primii pași în domeniul folcloric sub îndemnul acestuia, Alecsandri de asemenea merită să fie amintit aici. Familiar cu doina, ca unul care a cunoscut-o direct la sursă, el nu numai că i-a consacrat un capitol special în celebra sa culegere de cîntece populare, dar — profund înrîurit de doine — a căutat să scrie în spiritul lor atunci cînd a scris poezii lirice originale. Intre acestea, există o serie grupate chiar sub titlul de „doine11. Prima din ele poartă ea însăși numele de „doina11

și începe cu o invitație către doină. Irebuie să constatăm însă că — în ciuda motivelor folclorice tratate și în ciuda metrului și ritmului popular — Alecsandri nu reușește în nici una din aceste poezii să no evoce ceva din atmosfera specifică doinelor.
Cu mult mai demne de relevat aici sînt cîteva rlnduri pe care le aflăm în proza poetică a'lui Alecsandri. In Propășirea lui Kogălniceauu, din 1848, publică el sub titlul O preumblare in munți, descrierea unei călătorii, prin munții Neamțului, pe valea Bistriței. Aici, poetul povestește că întllnind un cioban, i-a cerut să-i ciulo din fluier o doină. Acesta, fără a aștepta să fie rugat mult, „răzămîndu-se de un brad, a Început.. clntecul cel mai frumos, cel mai jalnic, cel mai cu suflet ee-am auzit eu pe liime: doina de la munte, acea melodie curat românească, în care toată inima omului se tălmăcește prin suspinuri puternice și prin note

dulci și duioase; doina jalnică ce face pe român să ofteze, doina care cuprinde in sinul ei un dor tainic după o fericire pierdută..."
... Iar mai departe continuă poetul: „Eu de cite ori aud doina, îmi pare că aud Moldova plingind după slava sa cea veche..."
Reținem din acest pasaj al descrierii lui Alecsandri frumusețea neobișnuită a doinei și tristețea ei fără margini. In același timp relevăm că poetul consideră drept regiune de baștină a doinei muntele, unde cîntecul nostru s-ar afla în toată puritatea lui: „doina de la munte, acea melodie curat românească..
lar în ultimele rînduri ale episodului citat, moldoveanul Alecsandri identifică acest cîntec cu plinsul Moldovei întregi, un plîns nostalgic, ceea ce și pare, în adevăr nota cea mai caracteristică a doinelor.*
. . ' § 6. M. EMINESCU
Nu putem omite nici pe Eminescu dintre poeții care au cunoscut îndeaproape și prețuit doina. Se știe astăzi că una din tainele creațiunii acestui atît de subtil și profund gînditor este faptul că ea se sprijină pe temelia cea mai autohtonă cu putință: pe producția folclorică românească. Opera lui reprezintă cea mai desăvîrșită fuziune a elementelor de înaltă cultură europeană — fruct al studiilor sale de autodidact — cu elementele neaoșe, absorbite din literatura și din viața poporului nostru. De aceea acestea din urmă nici nu-s ușor de recunoscut; simțim numai că poezia lui Eminescu ne aparține întreagă ca și cîntecul nostru popular. Este știut că marele poet a scris și o poezie — in metru popular — care poartă titlul de Doina. Nu aceasta însă este cea care ne interesează mai mult la dînsul; căci în ea nici nu ni se vorbește despre doină și nici nu-i o doină prin cuprinsul ei. Doina lui Eminescu este o poezie patriotică foarte înflăcărată, scrisă cu prilejul inaugurării statuii lui Ștefan cel Mare lâ lași.'Alături de Scrisoarea III și de Epigonii, este desigur singura creație de acest gen între poeziile sale definitive. Revoltat împotriva străinilor, care i se păreau că au copleșit țara și au adus pe români la sapă de lemn, Eminescu își îndreaptă toate blestemele asupra lor și printr-o impresionantă invocație către Ștefan cel Mare, îl imploră pe voievod să se scoale din mormîntul de la Putna și să scape țara de străini, adică de vrăjmași. Această poezie, plină de un zguduitor lirism și impreg

* Nu ne împăcăm cu definiția lui Alecsandri care atribuie doinei o sferă mult mai largă decît cea reală (cf, Alecsandri, Poezii populare ale românilor). Astfel el grupează la această specie din lirica populară și cîntece vesele. Dar aceasta nu-și află corespondent pe terenul folcloric. în adevăr, niciodată cînd îi spunem de exempu unui

lăutar: „ia zi o doină" nu ne putem aștepta să auzim un cîntec yesel. Pentru Popor, a cînta o doină e aproape sinonim cu a cînta un cîntec de inimă albastră.

.17

nată de elementul satiric prin excelență al urii, amintește ceva din atmosfera sumbră a unei anumite categorii de doine haiducești. Sensul patriotic Insă, care brăzdează poezia aceasta de la un capăt la altul, e cu totul necunoscut doinelor poporului. Pe de altă parte, deși unele doine vorbesc și ele despre străini și înstrăinare, sensul acestor noțiuni este la poporul nostru cu desăvîrșire altul. Iată pentru ce a trage vreo concluzie asupra doinei poporului plectnd de la „doina" lui Eminescu, ar fi foarte imprudent. De aceea vom căuta, la el, aiurea vreo mărturisire mai valabilă cu privire la doine.

Cele mai reușite dintre poeziile în formă populară scrise de Eminescu sînt două: Ce le legeni, codrule? și Revedere. Prima nu-i altceva decît prelucrarea unei doine de înstrăinare, căreia poetul — păstrîndu-i simbolurile principale din originalul folcloric — a știut sa le amplifice semnificația pînă într-atît incit a lărgit enorm orizontul de idei al poeziei și i-a adîncit tristețea, făcînd astfel din mica doină rustică o frumoasă poezie de cugetare.

Revedere, cealaltă poezie de formă populară, in care codrul apare de asemenea personificat, cuprinde chiar cîteva versuri unde poetul vorbește despre doină. Poetul, stînd de vorbă cu codrul, după o lungă despărțire, îl salută întrebînd: „Codrule, codruțule, / Ce mai faci drăguțule . La aceasta, codrul răspunde; — „Ia eu fac ce fac de mult, / țarna viscolu-1 ascult, / Crengile-mi rupindu-le, / Apele-astupîndu-le, / Troienind cărările / Și gonind cintările. / Și mai fac ce fac de mult, / Vara doina mi-o ascult / Pe cărarea spre izvor / Ce le-am dat-o tuturor, / Împlîndu-și cofeile, / Mi-o cînta femeile..."

Versurile acestea din răspunsul codrului au o semnificație specială. Ele indică încă un leagăn al doinei — unde ia naștere ea, unde se cîntă și de unde se împrăștie în lume — izvorul. în adevăr, acesta este locul de întllnire al tineretului nostru de la țară. Acolo se înfiripează idilele satelor și tot acolo capătă expresie în grai artistic și sentimentele care le însuflețesc, prefăcîndu-se în doine de dragoste sau de dor. Pretutindeni, la noi, flăcăii întâmpină cu cîntece pe fete la izvor. Cine dintre cei originari de la țară, glndindu-se la satul natal, nu vede sălciile pletoase din jurul șipotelor, unde merg fetele mari cu cofele la apă in fapt de seară, și unde cete de flăcăi le ies în cale cintînd ? Dacă un pictor ar vrea să zugrăvească în chip simbolic doina de iubire, credem că n-ar putea alege un simbol mai fericit decît peisajul idilic cu izvorul satului sub clar de lună, unde fetele vin la apă, adică la întâlnire cu coi dragi și unde cin-tecele lor alternează cu cele ale flăcăilor. Mărturii indirecte despre rolul izvorului ca centru rural de răspindire a doinelor de iubire găsim de altfel chiar în doine. Așa, intr-o doină, în care aflam spovedania unei fete îndrăgostite, ni se dezvăluie această realitate cu o foarte izbutită notă

18

de umor: „Cînd eram în vremea mea, / Zburam ca o păsărea, / Nu știam ce-i dragostea. / Numa'un hoț de vînător / Puse lațul la izvor / Și mă prinse de picior!..."

Desigur, lațul cel mai ispititor — aruncat de flăcău la izvor — a fost cîntecul prin care-și spunea simțirea lui pentru fata iubită.

Iată altă doină, pe un ton foarte grav însă, spune același lucru: „Colo-n vale la izvor, / Se-ntîlnește dor cu dor, / Se sărută pînă mor..."

Mai relevăm din Eminescu încă un loc, unde e vorba despre doină, în poema Epigonii — in cea din urmă strofă din cele trei, care-l caracterizează pe Alecsandri, chiar la începutul ei — aflăm următoarele versuri: ... t,Sau visînd cu doina tristă a voinicului de munte / Visul apelor adînce și a stîncelor cărunte...”
De aici reiese că, după Eminescu, doina este un cîntec trist prin excelență și totodată că este tipic regiunilor de munte ale țării.
§ 7. O. CARP
încheiem galeria scriitorilor moldoveni cu un poet aproape contemporan nouă, O. Carp, scepticul autor al volumului Rîndunel, acel mănunchi de poezii pline de subtilă duioșie, dar și de amărăciune. Și el a închinat doinei o poezie, una din cele mai frumoase și i-a dat chiar numele de Doina.
Pentru O. Carp — și aici consună, credem, cu realitatea folclorică din cele mai multe părți ale țării — doina este cîntecul „fără de cuvinte", adică expresie a muzicii pure. E melodia pe care-o cîntă mai ales ciobanul din fluier ori din caval. 0. Carp ne vorbește în poezia sa exclusiv despre fondul de simțire al doinei, care este de o profundă tristețe. Versurile lui apar ca un fel de sinteză a tuturor poeziilor scrise la noi despre doină. într-o condensare supremă — de trei strofe — poetul reușește să ne contureze atmosfera de jale a doinei și să ne-o prezinte în același timp ca pe cîntecul cel mai specific al romanilor: „Atît de trist răsună doina / Făr’ de cuvinte înțeleasă I / Ce dor iși spune cine-o cîntă / Și ce durere îl apasă?// Ascult-o bine cum adie / Din munții noștri pînă-n vale / Și spune-mi dacă știi vreun cîntec / Mai dulce și mai plin de jale!,., // Nu-i plînsul unei inimi numai / Și-aî unei clipe trecătoare, / Ci neamul nostru-ntreg își cîntă / Durerile de care moare..
Apostrofa sub formă de întrebare — pe care poetul, imaginînd un dialog, o adresează altei persoane ca să-i spună dacă știe vreun cîntec niai trist și mai frumos decît doina — este în adevăr plină de efect. Nu-i mai puțin măiestrită, în arhitectonica acestei poezii, și gradația Pe care o face poetul trecînd de la aspectul individual, strict subiectiv,

âl fiecărei doine — privită ca exteriorizare a unei stări sufletești personale — la aspectul general panromânesc. Doina este prezentată de poetul O. Carp ca expresia suferințelor întregului neam. Ea este floarea tristeții crescută din răsurul spinos al durerii naționale.

III. POEȚII TRANSILVANIEI DESPRE DOINĂ
ii. p •
§8. ȘT. O. IOSIF
Trecînd acum la poezia cultă a Transilvaniei — între cei ce au spus un cuvînt, în graiul artei, despre doina — întîlnim aici o întreaga pleiadă de poeți, aparținînd cam aceleiași epoci, foarte apropiată de vremea noastră: Coșbuc, losif, Goga. Deși cel mai bătrîn dintre toți e Coșbuc, vom lăsa totuși la sfîrșit discuția asupra poeziei sale, care prezintă interes pentru chestiunea urmărită de noi, întruclt — datorită bogăției de idei cuprinsă în acea poezie — va fi necesar să ne oprim mai mult asupra ei.
începem deci cu losif, care închină și el o poezie doinei, intitulind-o chiar Doina.
Cîntecul nostru popular îi evocă acestui duios liric un tablou din cele mai romantice:
Noapte tîrzie, la munte, în mijlocul codrilor...
La o răscruce de drumuri, se desprind din întuneric trei călăreți ce merg la pas: sînt trei haiduci. Luna împlinește frumusețea acestui

decor nocturn, dîndu-i un aspect feeric. Tăcere și pustiu pretutindeni... Haiducii plutesc prin noapte ca niște stafii, în timp ce de departe, de Ia turmele de oi, pătrunde sunet de talangă, picurînd domol și ritmic, de parc-ar fi glasul tăcerii. Și liniștea cade mai mare, pacea mai adîncă: „Se tînguiesc / Tălăngi pe căi / Și neguri cresc / Din negre văi, / Plutind pe munți... /La Făgădău,/ La Vadul-Rău, / Sus, la răscruci, / Vin trei haiduci / Pe cai mărunți... / Grăiesc încet... / Un scurt popas — / Și spre brădet / Pornesc la pas / Cei trei călări ... / Sus, peste plai, / Tăcutul crai / AI nopții reci, / Umbrind poteci, / Se-nalță-n zări.../ Și neguri cresc, / S-anină-n crăngi;/Se tînguiesc/Și pling tălăngi/ Pe căi. pustii... /Se duc uitați / Coi trei firtați / Săltind în. șa, / Plutind așa / Ca trei stafii., ‟ Deodată Insă în mijlocul acestei liniști, se cutremură codrii, văzduhul so înfioară... Ecouri fără număr se deșteaptă din adînc de munte. E un chiot puternic de parc-ar pră

buși stinci. Este chiotul ce vestește doina pe care-au s-o cinte haiducii: „Dar cînd ajung / La cotituri, / Un chiot lung / Din mii de guri / Dărîmă stînci... / Haiducii mei / Doinesc toți trei; / Și clocotesc / Și hohotesc / Păduri adinei..

Poezia lui losif e desigur un pastel din cele mai lirice pe care le are literatura românească, un pastel care tresaltă ca unda*.. S-ar părea însă ciudat, la prima vedere, că poetul l-a intitulat Doina, fiindcă nimic nu ne spune în el despre acest cîntec, sau — mai precis r- cînd îl amintește, tocmai atunci se încheie poezia. Și totuși, în acest pastel — unde imaginile vizuale se întrețes cu cele auditive pînă la virtuozitate — fiecare imagine, fiecare vers îți sugerează doina. Iar ritmul versurilor și el curge ca o melodie de doină. Și cînd ajunge Ia cel din urmă vers, cititorul n-a sfîrșit încă poezia. îi stăruie în auz doina începută de haiduci.. . o cîntă el mai departe. Și are impresia mult timp după aceea că în jurul lui tot mai răsună ecouri repetate, care poartă din ce în ce mai departe și tot mai potolit ultimele acorduri: „... Haiducii mei / Doinesc toți trei... / Și clocotesc, / Și hohotesc / Păduri adinei. . .‟

în această poezie, deci, losif determină prin tot felul de sugestii doina; dar în același timp, prin tabloul pe care-1 zugrăvește cu atita măiestrie, el determină și mediul cel mai specific doinei, unde doina apare în toată frumusețea și puritatea ei: muntele.

Judecind după grupul de haiduci care însuflețesc peisajul nocturn din acest pastel, se pare că losif atribuie haiducilor un rol hotărî tor la crearea și răspîndirea doinei. Dar voi releva un motiv deosebit de interesant, în poezia lui losif — imaginea auditivă a tălăngilor de la turmele de oi, care apare la intervale simetrice, la începutul pastelului și la mijlocul lui: „Se tînguiesc / Tălăngi pe căi...‟. Iar apoi: „Se: tînguiesc / Și plîng tălăngi / Pe căi pustii..

Acest laitmotiv are aici valoare simbolică. El este simbolul vieții ciobănești și sugerează contribuția mare a ciobanilor, din cele mai vechi timpuri, la nașterea și perpetuarea doinelor în munții noștri. Așadar, losif definește doina ca pe un cîntec al cărui leagăn e la munte și care a întovărășit pe haiduc în rătăcirile sale singuratice pe potecile codrilor ori a răsunat alături de talangă, cîntat de. păstori, în adevăr, păstoritul și haiducia au creat la noi cele mai frumoase cîn-tece populare, pentru că pe lîngă peisajul măreț in care a trăit ciobanul ca și haiducul, ei se bucură și de o viață mai liberă, mai tihnită decît țăranii plugari din regiunea cimpurilor, în special traiul in singurătatea naturii predispunea la visare și reflexivitate, condiție foarte favorabilă pentru creațiunea poetică și muzicală. .

, t'if § 9* O. GOG/1
* ■. * •: ■
In volumul său cu titlul In umbra zidurilor, care cuprinde poezii scrise departe de țară, Octavian Goga are și poezia Doina. In călătoria prin metropolele Apusului, poetul nostru se simte dezrădăcinat. Nostalgia grea îi întoarnă glodurile către plaiurile natale și doina este amintirea cea mai de preț pe care o poartă în suflet Goga prin acele locuri străine. Prin ea retrăiește poetul tot ce are mai drag în țară. In același timp, doina corespundea perfect dispoziției sale sufletești din acele momente: ea era însuși glasul înlăcrimat al nostalgiei. Poetul se vede pe căi. de munte, în țara sa, și deodată aude o melodie de doină cîntata din fluier: „O doină plinge sus pe culme, / Din fluier unde limpezi cad, / Și legănate lin s-afundă / în pacea codrilor de brad... "
Iată deci că și Goga — gîndindu-se la leagănul doinei — se duce cu mintea tot Ia munte. Apoi încălzit de un pios entuziasm, poetul invocă doina într-o frumoasă apostrofă: „Cîntare, meșteră, cîntare [...]/ Mi-ai picurat un strop în suflet / Din taina vremii de demult, / Și plînsul veacurilor duse / Mă înfioară cînd te ascult..
Poetul vede în doină nu numai un cîntec al vremii noastre. Ea este mai ales glasul trecutului românesc. Valuri de simțire și de credințe vechi, din vremi de mult apuse, se întîlnesc cristalizate în cînturile ei. Doina vine de departe și ca s-ajungă pînă la noi a trebuit să străbată un drum lung. De la noi ea n-are de primit decît doar cîteva accente noi, pe care să le încredințeze viitorimii... Dar comoara ei întreagă aproape de melodii și de poezie o are de la acel trecut, al cărui îndepărtat ecou este doina. Goga, în poezia închinată doinei, gîndindu-se la creatorii acestui cîntec ni-i indică — spre deosebire de scriitorii discutați anterior — numai pe ciobani. Evident, fără ca ei să fi fost în mod exclusiv creatorii doinei, trebuie să recunoaștem că au avut totdeauna rolul cel mai însemnat la nașterea și împrăștierea ei și că în același timp lor li se datoresc cele mai desăvîrșite produse de acest gen.
E interesant însă că Octavian Goga, în apostrofa sa către doină, întreabă pe acest cîntec al ciobanilor și al munților: „... Și cit vei mai trăi acolo, / Tu, soră pururea cu noi, / Cînd va fi mort de mult ciobanul / Și moartă turma lui de oi?..
De ce pune oare poetul o astfel do întrebare? Ce semnificație să aibă ea? E cu putință să moară ciobanul în țara munților și a codrilor? Desigur că nu I Dar poetul își exprimă aici în chip alegoric o mare îngrijorare: el se gîndește la moartea oiobanului-artist și a păstoritului de forme patriarhale, care constituia mediul favorabil pentru nașterea doinei. Și-n adevăr, In timpurile noi — datorită diferitelor prefaceri politice din Europa, care au limitat la maximum tradiționalele peregrinări păstorești și datorită influențelor așa-numitei civilizații (așzice

mai just datorită urbanizării) — asistăm la transformarea radicală a vieții ciobănești. Și pe măsură ce această transformare progresează, se împuținează tot mai mult condițiile prielnice creațiunii artistice. Totuși, poetul Goga — cu tot tonul elegiac al poeziei — este și de data aceasta optimist. La întrebarea pusă doinei, răspunde tot dînsul, astfel: „...Tîrziu, odată — cine știe? — / Trecînd pe-aici un călător/ Te va culege dintr-o floare, / De dup-o aripă de nor...", ceea ce înseamnă, tălmăcind imaginile poetului, că nu e cu putință să piară doina, fiindcă ea nu aparține numai omului, ci și naturii minunate, în

mijlocul căreia trăiește acesta. Iar dacă va muri ciobanul, doina va trece în elementele firii înconjurătoare: în florile poienilor, în freamătul brazilor, în murmurul apelor... de unde a cules-o și ciobanul-artist, pare a voi să ne spuie poetul. Și atunci, pribegind pe acolo vreun călător, impresionat adine de frumusețea munților noștri, o va culege iarăși din mijlocul naturii și apoi, precum spune Goga mai departe: „... Te-a coborî în largul văii / Și-o lume te va asculta, / Și-o lume-ntreagă va începe / Să plingă cu durerea ta..." Și astfel doina va învia iar, ca pasărea Phoenix...

Dacă ne referim acum la tonalitatea doinei, așa ctim se desprinde eâ din poezia lui Goga, vedem că el ne vorbește despre doină ca de un cîntec trist din cale-afară. După dînsul, doina plînge ^''precum își începe chiar poezia: „O doină plînge sus pe culme..." ■ ' '

Și e firesc să fie așa de vreme ce, după Goga, doina poartă-n versul ei jalea atîtor veacuri dispărute. De altfel imaginea aceasta se maiintîlnește și-n alte poezii ale lui, de exemplu în următoarea foarte izbutită antiteză: „Plîng doinele și rîde hora..."

Ideea aceasta este întărită și de finalul poeziei Doina, unde Goga arată efectul pe care-1 produce tristețea doinei asupra lumii întregi cînd o ascultă: „...O lume te va asculta / Și-o lume-ntreagă va începe/ Să plîngă cu durerea ta..."

Aceeași idee o întrupează Goga, cu mult talent, și într-o poezie a lui dedicată unui lăutar, vestit cîntăreț de doine, care murise: La groapa lui Laie. Poetul îi spune lăutarului: acum, cînd pleci pe lumea cealaltă, să te duci să-1 cauți pe Dumnezeu și îndată ce-l vei afla, „Și să cînți un cîntec, Laie, / Cum se cîntă-n sat la noi, / Cînd se tînguie ciobanul, / După turma lui de oi... "

Aici e vorba despre doina ciobanului care și-a pierdut oile, celebră între doinele păstorești și caracteristică in special prin notele ei tin-guioase.

Și, continuă poetul, doina aceea așa de trist va suna, incit Dumnezeu Sfintul se va înduioșa și nu-și va mai putea stăpîni lacrimile; iar o lacrimă căzînd jos pe pămlnt ar stinge necazul din inimile românești.

îrt бe privește frumusețea doinei, Goga de asemenea are meritul de ' a o fi reliefat ca nimeni altul dintre poeții culți. Astfel, ea este în chip fericit înfățișată în poezia La noi și anume în versurile: „... Privighetori din alte țări / Vin doina să ne-asculte, / La noi sînt cîntece și flori / Și lacrimi multe, multe..

în adevăr, cît de frumoasă trebuie să fie doina românească de vreme ce privighetorile înseși — simbolul cîntărilor celor mai desăvîrșite — vin de departe, „din alte țări" s-o asculte, adică s-o ia ca model de cîntec ales, să-nvețe a cîntă după ea! Vom întîlni aceeași imagine sub o altă formă, într-o doină populară, de unde e probabil că chiar Goga să fi primit vreo sugestie.

Iată dar, cum a caracterizat poetul Octavian Goga, în graiul artei sale, doina.

§ 10. G. COȘ BUC

Trecem acum la Coșbuc, care — țăran el însuși prin naștere — a cunoscut de aproape sufletul țăranului român și a reușit să ni-1 zugrăvească cu un rar talent în versurile sale. De aceea pe drept a și fost numit de un critic al nostru „poetul țărănimii^. Coșbuc consacră și el doinei o frumoasă poezie, intitulată "chiar Doina, adică la fel cu ceilalți poeți discutați pînă aici. Poetul personifică doina printr-o fată mare de la țara, ca acelea din idilele lui, și stă de vorbă cu dînsa. De fapt, numai el îi adresează cuvîntul, dialogul nefiind tradus în realitate în întregul lui.

Poezia are astfel forma unei apostrofe de la început pînă la sfîrșit. „Copilo", o strigă el ca într-o dezmierdare. Această poezie cuprinde întreagă povestea doinei, cu mai toate felurile de doine și cu cele mai însemnate împrejurări în care ea se cîntă... E un fel de sinteză — pe plan artistic — a vieții poporului, prezentată într-o serie de tablouri. Fiecare tablou corespunde unei anumite specii de doină și toate la un loc alcătuiesc un fel de poem al doinei. Coșbuc își începe acest poem liric cu inflexiuni de imn, arătînd tristețea adîncă a doinei: — „Copilo, tu ești gata / De-a pururea să plingi!"
Așadar, pentru el, ca și pentru Goga, doina plinge. Dar cu doina dimpreună plîng toți cei ce-o ascultă. Și totuși plinsul acesta e bun, fiindcă aduce o ușurare în suflete: „... Și cînd ești tristă, Doino, / Tu inima ne-o frîngi, / Dar nu știu cum, o bine / Cînd plingi, că-n urma ta / Noi plîngem toți, și-amarul / Mai dulce ni-o așa..." Parcă auzim vorbind însuși poporul, caro tntr-una din doinele salo spune: „Iartă, Doamne, păcatu/Cui a făcut oftatul I / Că omul dacă oftează,/ Inima-i se ușurează.,."

Coșbuc încheie această parte introductivă arătind că tristețea doinei se explică prin aceea că ea exprimă jalea neamului românesc întreg: . Și toate plîng cu tine, / Și toate te-nțeleg, / Ca-n versul tău cel jalnic, / Vorbește-un neam întreg..."
De aici înainte, poetul începe să ne perinde pe dinaintea ochilor, rînd pe rînd, amintitele tablouri. Și deși fiecare tablou ne evocă un alt fel de doină și alt moment din viață de care e legată, totuși, din toate, răsare aceeași doină tristă, duioasă, consolatoare... Primul tablou evocă doina de dragoste. Poetul ne duce la izvor: „Pe fete-n faptul serii,./ Le-ntîmpini la izvor, / Tu singură stăpină / Pe sufletele lor..."
Am văzut deja — cu prilejul celor relatate după opera lui Eminescu — importanța izvorului pentru nașterea și răspîndirea doinelor de dragoste. Nu se putea deci o mai fericită localizare pentru această specie de doine. Astfel, izvorul capătă și în poezia lui Coșbuc valoare de simbol al doinei de iubire. Poetul continuă apoi "tabloul privitor la doina în chestiune, prezentînd-o ca pe un. cîntec favorit al fetelor: „...Le-nveți ce e iubirea / Și rîzi cu ochi șireți,/ Deodat-apoi te-ntuneci / Și cintece le-nveți: /Să cînte ziua-n luncă /Și seara cînd se-ntorc, /Cînd triste-n pragul tinzii / Stau singure și torc..."
Coșbuc face aici aluzie la diferitele aspecte ale iubirii, în special la cele doua extreme ale ei: aspectul ispititor, șăgalnic al începuturilor și cel serios al pasiunii răscolitoare, iar uneori pustiitoare de suflete.
E.ințereșant că aici, la tabloul, doinei de iubire, Coșbuc vorbește numai despre fete. Desigur, aceasta și pentru caracterul de simbol al fetelor, pe care poetul le identifică oarecum cu iubirea însăși; dar și pentru faptul că ele — și in general elementul rustic feminin — au un rol hotărîtor la răspîndirea acestei specii de doine.
Apoi, urmează, în poezia lui Coșbuc, tabloul doinei de miliție, unde sînt schițate principalele momente ale vieții ostășești reflectate in doine: „...Cînd merg flăcăii la oaste, / Cu lacrămi tu-i petreci / Și stai cu ei, ți-e milă / Să-i lași pustii, să pleci. / Cîntind li-aduci aminte/ De-o fată din vecini, / De mame și de-ogorul / Umplut acum de spini. / Și cînd i-omoară dorul / Și-n jurul tău se strîng, / Pui fluierul la gură / Și clnți, iar dînșii plîng..."
E uimitor cît de fidel redă Coșbuc tematica și atmosfera acestei specii de doine. în adevăr, prin diferite imagini — referitoare la clipă despărțirii de sat, prologul miliției, și la dorurile chinuitoare ale

celui depărtat de ai săi, după iubită, mamă, ogor... — poetul reușește să evoce întreaga viață a soldatului. Precum vom vedea, cînd vom examina doina de miliție, Coșbuc relevă esențialul din acest ciclu. în același timp, trebuie să subliniem că tot ceea ce no spune el aici se verifică perfect Pe terenul folcloric.

Prin imaginea soldaților adunați în jurul unuia din ei, ca să-l asculte cum cînta din fluier cîntece de jale, Coșbuc revendică și el pentru doină anumite melodii, care țin exclusiv de muzică. Coșbuc nu pomenește nimic despre acele doino de miliție, care cîntă și ele un moment principal _ dacă nu chiar cel mai însemnat — din viața de soldat: războiul. Foarte probabil, nu le-a cunoscut sau n-a cunoscut specimene care să-1 impresioneze în chip deosebit prin frumusețea lor. S-ar putea explica absența lor din tabloul doinei de miliție, la Coșbuc, și prin faptul că acest cîntec — cultivat și selectat de gustul popular mai ales in epoci btntuite de războaie mari — nu fusese dintre cele mai cîntate în popor în tinerețea lui Coșbuc.
Dintr-unul din tablourile următoare, se vede că poetul nu uită nici păstoritul la munte, unde doina își are izvorul cel mai curat: „.. .Și, singură cu turma, / Privind pierdută-n zări, / Spui munților durerea, / Prin jalnice cintări..‟
Cu acest prilej, Coșbuc schițează chiar și peisajul muntelui — în lumina înserării — peisaj impregnat de muzica apelor și de freamătul codrilor. Ni se sugerează astfel însușirile artistice excepționale ale ciobanilor: „...Din văi tu vezi amurgul / Spre culmi inaintînd, / Pe л coaste-auzi pîraie / Prin noapte zgomotînd / Și-asculți ce spune codrul / Cind plinge ziua-ncet: / Ah, toate, Doino, toate, / Te fac să fii poet...‟ Evident, nici una dintre celelalte categorii sociale românești nu-i pusă-n condiții mai favorabile, pentru creația artistică, decît lumea păstorească.
Pentru a urmări, în poezia lui Coșbuc, doinele care cîntă un anumit fel de viață rustică, vom lăsa la o parte cele două strofe următoare — spre a le discuta ulterior — și ne vom opri la strofele privitoare la haiducie. Poetul închină. doinei haiducești două tablouri, de unde se vede ce rol important îi atribuie intre celelalte specii. Primul se referă la originea haiduciei. împinși de dorul de răzbunare și de deznădejde, oamenii din popor — în special cei mai tineri și mai curajoși — se hotărăsc cu jurămînt s-apuce calea codrului din pricina birului, a clăcii, a robiei pe moșii străine:,,... Dar iată, cu ochi tulburi / Tu stai între voinici, / Te văd cum juri și blestemi / Și pumnii ți-i rădici! / Pribegi de bir și clacă, / Copii făr-de noroc, / Tu-i strîngi in codru noaptea / Sub brazi, pe lingă foc, / Și cînți cu glas sălbatec / Și-n jur ei cintă-n cor / Cîntări întunecate / Ca sufletele lor...‟
Al doilea tablou ne înfățișează viața haiducilor in codru și manifestările crudei lor răzbunări: .. .„Cind știi haiduci în codru, / Te prinzi cu ei fărtat, / Li-arăți poteci ascunse, / Pe stinci li-așterni tu pat.../Cind .pun picioru-n scară,/Ții roibul lor do friul/Grăbit , cind prind ei pușca, / Scoți plumbii do la brîu:/ Iar cind ochesc, cu hohot / Tu rizi, căci plumbii moi / S-au dus în piept do-a dreptul / Spurcatului ciocoi...‟

' • Doina haiducească evocată de Coșbuc apare ca un cîntec amenințător, care se caracterizează prin accente de răzvrătire de o cruzime sălbatecă. Se simte aici autorul revoluționar al poeziei Noi vrem pămint: Vom vedea, de altfel, că această cruzime se adeverește dacă

examinăm textele folclorice — de unde rezultă că poetul nostru, deși ardelean, a cunoscut bine doinele haiducești, care au înflorit îndeosebi în principatele de dincoace de munți. Atitudinea lui Coșbuc față de doina haiducească este aproape aceeași ca și a lui Russo, minus sensul național pe care îl dădea acesta din urmă cîntecului nostru. Coșbuc, mai aproape de realitate, nu vede în haiducie decît o revoltă de ordin pur social, insă o revoltă necruțătoare. Aceasta reiese și din faptul că el utilizează termenul „ciocoi", care — după cum se știe — designează o anumită categorie socială, un fel de bogătași parveniți. Ura țăranului față de acești bogătași s-a tradus prin sensul peiorativ, pe care-1 are în gura poporului cuvîntul „ciocoi". Coșbuc însoțește și el acest termen de epitetul „spurcat", adică-ntocmai ca și-n unele doine haiducești, de unde, desigur, l-a și împrumutat.
Revenind acum la strofele poeziei lui Coșbuc, a căror discuție am amînat-o, avem de relevat mai întîi tabloul unde poetul ne duce pe cîmp, la strînș finul și la seceriș. Aici, el ne perindă prin fața ochilor "toată lumea de la țară — de amîhdouă sexele și de toate vîrstele — lucrind în cîntecul doinei: ... „E plin de oameni cîmpul, / Tu, Doino,-n rînd cu ei — / Moșnegi și oameni tineri, / Și tinere femei / Adună finu-n stoguri / Și snopi din spice fac. / Din scutece copilul, / Cînd plinge-n săhăidac, / Te duci și-l joci pe brațe / Și-l culci apoi pe sîn / Și-i cînți s-adoarmă-n umbra / Căpițelor de fîn..
Nu-i vorba aici de vreo doină specială, ci de rolul important al acestui cîntec în viața satului, de o funcție socială pe care o îndeplinește. Remarcăm că, cu această ocazie, Coșbuc evocă doinele cu care mamele își adorau copiii. Evident, nu trebuie să confundăm aceste doine cu cîntecele de leagăn și nici nu trebuiesc închipuite ca un fel de doine speciale; ci ele pot fi oricare din speciile cunoscute, firește, cu condiția numai ca melodia să fie cît mai adaptabilă la situație. Faptul că-n același tablou — al muncii cîmpului, la care-1 întovărășește pe român doina — poetul pune și pe moșneag și pe pruncul de leagăn, are sens simbolic, în lumina acestui sens, copilul culcat la umbra căpiței și bătrînul — reprezentanții celor două extreme ale vieții — nu ne apar ca doi inși deosebiți unul de altul, ci ca un singur ins, căruia i se măsoară drumul dintre cele două vîrste. Astfel, poetul vrea să ne sugereze ideea că doina domină întreaga viață a poporului nostru, că romanul trăiește-n cin-tecuî doinei de cînd se naște și pînă moare.
Un alt tablou, care scoate-n relief aceeași funcție socială a doinei •sub tin alt-aspect numai, e cel ce se referă la plugari. E poate cel mai

înduioșător din toată poezia lui Coșbuc: ... „Pe deal, românul ară/ Slăbit de-amar și frînt, / Abia-și apasă fierul / In umedul pămînt./ Tu-l vezi sărman și tremuri / Să-l mingii în nevoi / Și mergi cu el alături / Cîntînd pe lingă boi. / Iar. bieții boije uita/Cu milă la stăpîn..../ Pricep și ei durerea / Sărmanului român..
în citatele versuri — din care se vede cit de stnns legat se simte plugarul de boi, tovarășii săi de muncă — poetul îi face și pe aceștia participanți la cîntecul doinei. Același lucru s-ar putea spune, de altfel, și despre acțiunea de vraja estetica a doinei cintate din fluier sau din caval de către cioban, asupra turmei de oi pe care acesta o păzește.
In fine, tot în legătură directă cu funcția socială a doinei, mai trebuie să relevăm un al treilea tablou din poezia lui Coșbuc, unde e vorba despre o adunare de bătrîni care ascultă cîntecul doinei profund impresionați la glasul ei: ... „Eu te-am văzut odată / Frumoasă ca un

sfînt... / în jur stăteau bătrînii / Cu frunţile-n pămînt. / Cîntai ca-n vis de-o lume / Trăită-n alte vremi, / De oameni dragi, din groapă / Pe nume vrînd să-i chemi... /Şi-ncet, din vreme-n vreme, / Bătrinii-n jur clipeau / Şi mînicile hainei / La ochi şi le puneau... ‟
La ce doine face oare poetul aluzie aici? Foarte probabil, Ia acelea care sînt răsunetul unor evenimente trăite de cei mai vîstnici din lumea satelor, la doinele care cuprind chiar numele eroilor acelor evenimente, cunoscute de dînşii în tinereţe. De aceea, ascultînd cîntecul şi amintindu-şi de toate acestea, bătrînii nu-şi pot stăpîni lacrimile. Pare-se că poetul se gîndeşte la doine cum sînt cele ieşite din viitoarea revoluţiilor româneşti din Transilvania. în cadrul rolului lor social, Coşbuc atribuie deci doinelor şi o funcţie patriotică, ceea ce, pe terenul strict folcloric — precum vom vedea la alt capitol — nu se verifică decît doar în mod cu totul excepţional.
Coşbuc îşi încheie poezia cu o frumoasă apostrofă către doină. El recunoaşte într-însa pe stăpîna sufletelor româneşti. Ea este, după Coşbuc, singura mîngîiere a poporului nostru, de aceea o roagă să nu-1 părăsească niciodată: ... „Ai tăi sîntem! Străinii / Te-ar pierde de-ar putea; / Dar cînd te-am pierde, Doino, / Ai cui am răminea?/Să nu ne laşi, iubito, / De dragul tău, trăim: / Săraci sîntem cu toţii, / Săraci, dar te iubim l/Rămîi că ne eşti doamnă / Şi lege-i al tău glas;/ Invaţă-ne să plîngem, / C-atît ni-a mai rămas 1‟
Doina se confundă, aici, cu expresia cea mai artistică a limbii romaneşti, cu limba însăşi ca mijloc de afirmare a specificului etnic. Poetul îi spune doinei intenţia vrăjmaşă a străinilor de neamul românesc de a o pierde, ceea ce ar ii echivalent cu deznaţionalizarea. In adevăr, atîta vreme cît un popor — fio chiar căzut în robia altora — îşi mai păstrează cîntecole, adică limba, nimeni nu-i poate tăgădui existenţa.

nici dreptul la viaţă. Dar vai de neamul care nu mai ştie sa cînte în limbă ' strămoşilor! Şi cu drept cuvînt. Popoarele nu mor de moarte fizică, ci prin.pierderea conştiinţei de sine, care vine o dată cu pierderea bunurilor sufleteşti tradiţionale, manifestate prin grai. Moartea popoarelor — cu excepţia marilor cataclisme cosmice — este deznaţionalizarea. Doina apare astfel nu numai ca simbolul cel mai autentic ăl etnicităţii româneşti. Ea apare totodată ca un bun naţional aşa de important, incit, pierderea ei ar însemna amuţirea graiului nostru, adică stingerea poporului românesc. De aceea, după Coşbuc, doina constituie pentru români un scop in sine: „.. .Să nu ne laşi, iubito, / De dragul tău trăim.. In acest sens — şi numai în acesta — se poate vorbi şi despre o funcţie naţională'a doinei.
Sfîrşitul poeziei lui Coşbuc, ca şi începutul ei, este foarte semnificativ pentru atmosfera sentimentală a doinelor noastre: „... învaţă-ne , să plîngem/G-atît ne-a mai rămas!‟
Pe de altă parte, acest final stă în perfectă armonie cu începutul care (sună: „Copilo, tu eşti gata / De-apururea sa plîngi...”
în acest cadru de jale, îşi închide poetul cele opt tablouri ale sale, care, aproape fiecare din ele, alcătuiesc cîte o întrupare în imagine a unui anumit fel de doină, pusă in împrejurările în care ia naştere sau se cîntă.
S-ar părea că această poezie a lui Coşbuc are unele puncte de vedere ardeleneşti în aprecierea doinei. Se poate crede în special că accentele de profundă tristeţe pe care el, ca şi Goga, le atribuie acestui cîntec popular şi pe care le redă prin icoana antropomorfică mereu plîngătoare a doinei, ar fi un răsunet direct al situaţiei politice din Transilvania subjugată, dinainte de 1918, cînd — după cît

se părea — românilor nu]e mai rămăsese altă mîngîiere decît plînsul doinei. Cu toate acestea — și cititorul român o simte ușor — poezia lui Coșbuc se potrivește perfect pentru doina poporului românesc de pretutindeni. Am relevat, la capitolele respective, că la fel se exprimau și unii poeți moldoveni — îndeosebi O. Carp — cu privire la tonalitatea doinei. Se va vedea, pe de altă parte, că poporul însuși are aceeași caracterizare pentru doina sa. Trebuie chiar să constatăm, dimpotrivă, că ardeleanul Coșbuc a cunoscut foarte temeinic împrejurările, cu rezonanțe folclorice asupra doinei, din principate. Am amintit între acestea haiducia, foarte puțin răspindită în Transilvania, după cum se poate deduce dealtfel și din colecțiile de folclor ale acestei provincii.
în același timp, se poate spune despre Coșbuc că a reușit să închine doinei — dacă nu și cea mai frumoasă — în orice caz cea mai completă poezie din cîte posedă, cu acest subiect, literatura românească. în adevăr, ciclul tablourilor lui cuprinde aproape întreaga viață a doinei pusă în mediul ei folcloric și antropogeografic.

Ml. CUM SE EXPLICĂ PREOCUPAREA POEȚILOR MOLDOVEI ȘI Al
8 TRANSILVANIEI PENTRU DOINĂ
în istoria culturii românești, Moldova este cunoscută drept leagănul unui curent așa-numit poporanist, care are doua momente principale: unul inițial reprezentat prin scriitori moldoveni dintre Carpați și Nistru ca Al. Tadcu, llasdeu, C. Negruzzi, Al. Russo, Alecsandri și altul de matură eflorescentă, reprezentat prin Gherea-Stere.
Ambele momente au avut un adine răsunet atît in literatură cit și In politica noastră internă, mai ales al doilea.
Interesant pentru noi este faptul că acest curent ține mereu contactul cel mai strins cu produsele folclorice și in special cu cîntecul popular, pe care-1 apreciază în chip deosebit mai ales in prima perioadă, cînd faptul apare ca o mare noutate.
Curentul în chestiune e un fenomen pe care nu-1 putem separa de mișcarea folclorică din Rusia deja foarte puternică în prima jumătate a secolului al XIX-lea.
în ce privește prețioasele mărturii despre doină în poezia cultă a scriitorilor originari din Transilvania, nu este nici acesta un fapt intîm-plător. Aici, datorită unor împrejurări speciale, intelectualii n-au rupt niciodată contactul cu poporul, deci nici cu poezia populară. Descen-denți direcți din țărani — și aceasta se poate spune chiar și in cazul cînd sînt fii de preoți ori de învățători — ei trăiesc în mediul rural o bună parte din viața lor. Iar cînd se desprind de el, amintirile anilor copilăriei și ai primei tinerețe, cu cîntecele, basmele și eresurile tradiționale rămîn pentru dînșii poate cea mai scumpă zestre spirituală, care lasă urme profunde in opera lor.

B. CUM ESTE DEFINITĂ DOINA DE CĂTRE POEZIA POPULARĂ
IV. DOINA ÎNSĂȘI DESPRE DOINĂ
§12. CÎNTECE POPULARE CARE INVOCĂ DOINA CARACTER17ĂNDO
t Dai dacă a fost interesant să știm ce spun poeții cărturari despre doina poporului, o tot așa do interesant, dacă nu chiar mai mult să știm ce spune însuși poporul despre doina sa. Poporul încearcă uneori sa se caiacteiizeze singur, ba chiar In "trăsături do tină și adîncă observație și obiectivitate, punlnd adesea la contribuție și necruțătoarea ironie

chiar la adresa lui, ca de pilda în unele zicători ale lui cum e: „Românului îi greu pînă începe, că de lăsat se lasă repede... “ și

altele. Să vedem poporul poet, sau poetul popular, acel veșnic necunoscut... cum își definește doina. O doină din ^transilvania sună astfel: „Gine-o zis dăinu dăina / Arsă i-o fost inima / Ga ș-a mea săraca / Cine-o zis doina dintîie / Arsă i-o fost ca și mie.,30

Sau alta dinȚara BîrsePcam tot în același chip zice: „Cine mi-o scornit doina / Friptă i-o fost inima / Ca ș-a mea acuma / Că e neagră ca tina, / Ca tina de primăvară / Care-i călcată de cară. / Fii, inimă, răbdătoare / Că ai pămîntul sub picioare... / Rabdă inimă și taci / Ca pămîntul care-1 calci 1" 31

Și o doină și cealaltă vorbesc aproape la fel: sînt variantele aceluiași tip. La amîndouă, ne surprinde întîi ideea cuprinsă în versurile: „Cine o zis dăinu-daina / Arsă i-o fost inima... " sau: „Cine mi-o scornit doina / Friptă i-o fost inima..."

Dar pentru a tălmăci mai bine înțelesul acestor versuri trebuie să facem un mic ocol. Cînd sîntem cuprinși de un sentiment oarecare, trăsăturile feței noastre iau o anumită expresie... ochii sclipesc într-un chip deosebit, chipul se colorează într-un anumit fel... după natura sentimentului ce ne stăpînește... Aceasta este exteriorizarea general omenească prin ceea ce are omul mai concret... apoi tot de această exteriorizare mai ține și graiul, care spune prin cuvinte zbuciumul interior. Dar mai e un fel de exteriorizare pe care n-o putem afla la toți oamenii, deși place tuturora... Este exteriorizarea celor aleși ai firii, prin cîntec... Atunci cînd bucuria ori durerea ajunge la anumite culmi, în anumite suflete simțitoare, ea se traduce în expresii simetrice, alcătuite adesea din ritm și melodie... dînd astfel manifestări care țin de domeniul muzicii — ori adesea, dacă ia parte și graiul pe lîngă melodie și ritm, atunci avem manifestări ale unei stări sufletești ce țin de muzică și poezie deodată, înfrățindu-Ie... Și-n astfel de clipe, cînd aveau nevoie de o revărsare a unui sentiment ce le zguduia sufletul, acei aleși ai poporului și-au spus simțirea lor în cîntec, fără vreo sforțare din partea lor, ci spontan, s-au trezit clntînd... așa cum cîntă păsările, așa cum murmură apele și freamătă codrul (Lam).

. Dar nu numai acelor puțini: „caro-au zis doina dintîie", cum spune cîntecul nostru, nu numai acelora le era drag să cinte, ci la toți oamenii cărora în anumite împrejurări „le era inima arsă ca și a acelor ce-au zis doina dinții**... Cum însă nu toți aveau darul de a crea, cei mulți

30 Colecția Sim. Mîndrescii, Literatură și obiceiuri poporane din comuna Rlpa Jos, comitatul Mureș—Turda (Transilvania), București, 1892.

:<Lî91 I. G. Bibicescu, Poezii populare din Transilvania, București, 1893.

și-au însușit cîntecul de la cei puțini și bau cîntat și ei, schimbîndul-fiecare după gustul îui... și așa nu s-a mai știut de unde a izvorit întii..,

Dar cîntecul de talent, avînd darul de a se potrivi cu simțămitele fiecăruia — fiindcă oricine în unele clipe își poate vedeam el ca-n oglindă propria-i viața, deși născut numai în cîțiva, fiind însă îmbrățișat de toți, este prin latura aceasta tot o exteriorizare general omenească prin adoptare. Și de ce oare își exteriorizează omul simțirile Iui?

Omul are nevoie să se adîncească în tristețea lui ca să se desprindă de ea. .. iar bucuria are nevoie să și-o sărbătorească, spre a și-o mări și mai mult... și pentru ași-o prelungi. ..Și cîntecul doinei a avut la români ca mobil tristețea. Doina este interpretul durerii poporului. Iată deci ce fel de sentimente exteriorizează doina românească. Și

aceasta am văzut că ne-au spus-o atîția poeți cărturari amintiți, precum și însuși poporul. Nevoia sufletească a omului bîntuit de o simțire puternică de a împărtăși și altuia zbuciumul lui interior, spre a și-l ușura: aici e obirșia doineil'„Jelui-m-aș și n-am cui, / Jelui-m-aș codrului..." Iată* ce spune o doină... Și „a șe jelui" nu înseamnă altceva decît a „împărtăși cuiva o durere, o suferință'4. E știut că-n adevăr cel ce se jeluiește se simte mai ușurat atunci, vede poate în cel care-1 ascultă un sprijin, o,compătimire... Dar întrucît ajută celui îndurerat împărtășirea durerii Iui, cînd acela către care se jeluiește nu-i poate fi de nici un folos ? Cum e de pildă codrul ?... Și totuși îi njută mult... e destul că doina cîntată este ea însăși o împărtășire, a unei suferințe, a unui sentiment puternic... și chiar dacă n-ascultă nimeni cîntecul, dacă nu-1 aude decît tot cel care-I cință,. tot e o mingîiere, o ușurare..., .

Un cîntec trist te întristează și mai mult, căci cîntul tristeții, nu-ri decît un plîns și el, un plîns în graiul artei... Cum atunci dar phngînd. îți ușurezi sufletul ? Nu pare paradoxal ? Și totuși așa e! Sînt atâtea paradoxe de acestea în natură. Cînd ne e frig, tremurăm гa să ne încălzim. .. nu voim noi să tremurăm, este o voință mai mare ca noi aceea a firii, care reacționează în noi împotriva frigului... Tot așa, plingi ca să-ți treacă durerea. Și-n adevăr că plîngînd „parcă-ți ia cu căușul de la inimă" cum spune românul nostru I... Și dacă tot un fel de plîns e și cîntecul tristeții, ne mai mirăm că el aduce ușurare? Și ne mai mirăm că cel adînc întristat, care a purtat cu ol și pecetea darului, a început să cînte doina? Iar acum înțelegem do ce: „Cine-o zis dăinu-dăina / Arsă i-o fost inima"...

%

Și mai înțelegem cum acel care a creat acest cintec și-a dat seamajșau. mai degrabă a simții că cel dinții caro a stirnit doina a cintat-o vărsîn-du-și în ea durerea. De aceea, și dînsul, compmindu-și „inima sa arsă" cu a celui „care a zis doina dinlîio", nu găsește alt leac pentru jalea sa decît să cînte și ol, ca și col caro-a scornit' doinaI... Și iată-1 mai

'departe că încefpe a se adresa inimii sale îndurerate, care e „neagră ca tiriai": „Ca tina de primăvară / Care-i călcată de cară...." sfătuind-o să rabde și să tacă: „Fii inimă răbdătoare / Ca pamîntul sub picioare. .. / Rabdă inimă și taci / Ca pămintul care-1 calci".

■ Și de aceea cîntă el fiindcă „i-i inima arsă" cum spune începutul cîn-tecului... Și tot de aceea au cîntat doina românii toți din bătrînii bătrî-riilor.

O doină din munții Bihorului sună astfel: „Doină, doina glas de ' jele, / Tu-ndulcești zilele mele; / Doină, doină glas de dor, / Tu nu mă lăsași să mor".32 . •

Și aici avem întruparea aceleiași idei ca și în celelalte: Doina ni-i arătată drept cîntecul de mîngîiere al poporului. Iar o altă doină din Transilvania spune: „Boii mei cînd aud doina /Ară țelina și moina / Boii mei cînd le doinesc / Ară de se prăpădesc... " 33

Aici ni se vorbește deci de plugar care cîntă doina pe lingă boi cînd ară și așa de des o cîntă și așa de frumos că boii s-au deprins și ei cu dinsa și cînd o aud ară mai cu drag. Am văzut aceeași idee exprimată și la Coșbuc, deși în alt chip...

Iar o doină tot din Ardeal care cuprinde în ea mai concentrat aproape tot ceea ce am găsit pînă acum în cele citate, este aceea din colecția lui Jarnik și Bârseanu: „Cine-a zis doina pe rît / Fost-a, Doamne, necăjit, / Care-a zis doina pe luncă, / Fost-a, Doamne, necăjită. / Cine-a scornit doina / Arsă i-o fost inima / Ca și mie acuma 1..." 34

Așadar, reținem pîn-acum că obîrșia doinei o află poporul in durere, in tristețe și jale. Acestea sînt pricinile arătate de el; de aici izvorăsc doinele.
Să vedem încă ce ne mai spune despre doină și pe aiurea poporul în alte cîntece ale sale închinate ei... O doina din Moldova (M. Canianu) cîntă: „De cînd eram încă mic, / Doina știu și doina zic!"..., idee pe care am văzut-o exprimată foarte plastic la poetul Coșbuc, în pruncul de albie, care adoarme în cîntecul doinii la umbra căpiței de fin... în altă culegere din Muntenia (G. Dem. Teodorescu) aceleași versuri sună: „Doina știu și doina zic / De cînd am ajuns voinic..."
I n amîndouă cîntecele urmează apoi; „Eu cu doina mă plătesc / De bir și de boieresc... / Tot cu doinișoara mea / De podveadă, de belea!.. ,"35 Oare cum o fi asta? Cum se plătește de bir și de boieresc și de podvoadă cu doina? Foarte simplu! Cînd veneau toate aceste necazuri pe capul

31 Ovid Densusianu, Flori alese (lin cîntecele poporului, București, 1920, p. 3.
53 Ibidem, p. 4.
34 Doine și strigături din Ardeal, date la iveală de dr. loan Urban Jarnik și Andrei Bîrseanu, București, 1885/CDXLV1, p. 211. ▬ ■
®b G. Dem. Teodorescu, Poezii populare române, București, 1885.

lui, românul neavînd cu ce sa le plătească și neputind lupta cu ele în alt chip, căuta o mîngiiere... și anume atunci începea să cînte: „Biru-i greu, pod voada-i grea, / Sărăcuț de maica mea".doină pe care am amintit-o, și astfel își mai ușura inima, vorba de mai înainte. Ori poate vrea să spuie că de frica birului lua calea codrului clntînd doina și scă-pînd astfel de griji după cum ne spune citata doină de haiducie: „De frica zapciului / Și de groaza birului / Uitai drumul satului / Și coarnele plugului / Luai drumul crîngului / Și flinta haiducului... "
Dar să continuăm a urmări doina aceea din Moldova care vorbește astfel despre doină. Mai departe ea sună: „Foaie verde și-un dudău, / Pe malul celui pîrău / Scosei fluieraș din brău, / Și-am început a cîntă / Tot doinița săraca!..."
Iată un tablou frumos din natură zugrăvit în cîntecul poporului, în care acesta încadrează doina! Și mai departe: „Cîntai doina și mai bine, / Vine-o fată lingă mine... / Și mi-o-nceput a cîntă / Tot doinița săraca 1". Aici este redată în imagini povestea doinei de iubire... Și atunci flăcăul spune fetei care cîntă: „Trage doina și mai bine / Că mi-ai rupt inima-n | mine! / Cîntă-mi doina pînă-n sară / Ca-ntr-o zi de primăvară!..
Vedem că flăcăul, deși spune că i-a rupt inima-n el, totuși, găsind în ea un balsam al iubirii lui, o îndeamnă pe fată să-i cînte pînă-n seară, arătînd astfel cu cît drag și cu cîtă patimă ascultă poporul cîntecul doinei. Și doina aceasta sfîrșește cu „Cine-o stîrnit doinița / Arsă i-o fost inima, / Sfîntă să-i fie gura!.."
Doina din Muntenia însă, în loc să se sfirșească și ea cu o bine-cuvîntare, se sfîrșește cu un blestem. Poetul invocă întîi doina între-bînd-o: „Doină, doină, cîntec dulce, / De la minecîndte-i duce?...'* Apoi îndată începe imprecațiunea: „Cin'te scoase-n calea mea, / Bată-te pîrdalnica, / Că, mi-ai secat inima / Și tu mi-ai scurtat viața!"... 34 Dar blestemul acesta nu-i din toată inima, e mai mult o dezmierdare a doinei, din care nu lipsește chiar nota admirației din partea celui ce cîntă, pentru doină. 36 37 „Bată-te pîrdalnica" nu numai că nu-i una dintre expresiile tari de imprecațiune pe care le are limba noastră, dar ea se întrebuințează foarte adesea mai mult ca o exclamație de

uimire în cel mai înalt grad pentru ceva, ca un fel de apreciere superlativă. Dar plină de interes este motivarea acestui soi de blestem: „Că mi-ai secat inima/Și mi-ai scurtat viața‟,.,
Aceste ultime versuri vădesc puternicele sentimente pe care le cîntă doina, precum și impresia adîncă, deprimantă, pe care o lașa asupra celui ce o cîntă sau o ascultă,

36 Ibidem.
37 Se zice de exemplu: „Inima bat-o pirdalniour* sau „Dragostea bat-o pîr-dalnicul‟, ca și cum s-ar spune inima sireaca.

■. Ne mai rămîne de văzut încă o doină din cele ce ne vorbesc numai despre doine. Doina vestită care deschide culegerea de poezii a Iui Alecsandri. Ea începe cu o invocație a doinei: „Doină, doină cîntic dulce, / Cînd te-aud nu m-aș mai duce.. / Doina, doină viers cu foc, / Cind răsuni eu stau in loc 1‟
Aici poetul popular își spune admirația către doină El nu ne arată care-s frumusețile ei și de ce place atit de mult, ci întrebuințează o cale mai buna: aceea indirectă. Anume, el ne pune în față efectele pe care le are cîntecul doinei asupra lui: „Cînd te-aud nu m-aș mai duce‟ sau: „Cind răsuni eu stau in loc... ‟
Și-ntr-adevăr, nu se poate o imagine mai plastică pentru a arăta pute-reasa de vrajă, care oprește pe călător în loc s-o asculte... Acest procedeu al poporului de a reliefa frumosul prin efectele produse asupra oamenilor, evitînd zugrăvirea, îl găsim în multe creațiuni populare. în cîntecul bătrînesc: Stoian și Vidra, tot așa ni se arată farmecul unui cîntec, nu prin zugrăvirea lui ci tot prin efecte. Și cîntecul de care-i vorba acolo e tot o doină. Haiducul Stoian roagă pe mireasa lui, pe Vidra, să-i cînte cînd mergeau prin codri: „Cîntă-ți, Vidro, cîntecul / Că mi-i drag ca sufletul14... Și Vidra-ncepe a cînta, dar așa era cîntecul ei că: „Din gură cum începea, / Munții mi se legăna, / Văile se turbura, Malurile se surpa,/Pietrele se despica,/Iarba mi se vestejea,/Frunza-n codru tremura"..'.
Și atunci un alt haiduc vine atras de frumusețea cîntecului și îndră-gindu-se de Vidra, se ia la luptă cu Stoian, ca să i-o răpească.. Iată deci asemănarea de procedee în două producții poporane deosebite, pentru a releva frumusețea unui cîntec prin efectele sale. Cit de frumos trebuie sa fi cîntat Vidra ca să se întîmple toate acestea. Și acum contî-nuînd cu doina din culegerea lui Alecsandri, ea ne mai spune că românul cîntă doina în orice vreme a anului și găsește o motivare pentru fiecare anotimp spre a o cînta: „Bate vînt de primăvară, / Eu cînt doina pe afară, / De mă-ngîn cu florile / Și privighetorile"...
Par-ar vrea să ne spuie în aceste versuri poetul popular: „Cum să nu cînt doina primăvara cînd toate învie, cînd răsar florile și cind răsună codrii de glasul privighetorilor?" Este firesc ca și el să ia parte la sărbătoarea vieții cu cîntecul lui și să se-ngine cu privighetorile, adică să se-n-treacă în cîntec cu ele.
Apoi mai departe: „Vine iarna viscoloasă, / Eu cînt doina-nchis în casă, / De-mi mai mingii zilele, / Zilele și nopțile"...
Iarna deci, cînd natura e moartă e și românul trist, sufletul lui bătînd în același ritm cu pulsul întregii firi. De aceea, ca să-și mîngiie zilele și mai ales nopțile cele lungi și viforoase, el cîntă doina. Dar cîntecul continuă apoi: „Frunza-n codru cît învie, / Doina cînt de voinicie...

Adică, de-abia așteaptă să Înceapă a Înfrunzi codrul și se face haiduc, cîntînd doina de voinicio. Am văzut ce spunea o doină haiducească:

j,Cînd e frunza-n doi bani mici, / Plin e codrul de voinci, / La tot fagul cîte cinci..."
Dar bucuria haiducului ce cîntă doina slobod de toate grijile se curmă o dată cu venirea toamnei, clnd codrii își scutură frunza: „Cade frunza jos în vale, / Eu cînt doina cea de jale"...
Haiducul cîntă doina de jale, fiindcă nu mai are adăpost și libertate, iar ceilalți, fiindcă tristețea naturii care moare se răsfrlnge și-n sufletul lor. Iar după aceasta cîntecul se încheie foarte caracteristic cu versurile: „Doina zic, doina suspin, / Tot cu doina mă mai țin, / Doina cînt, doina șoptesc, / Tot ca doina viețuiesc... "
De unde înțelegem că viața sufletească a poporului române doina și că el nu poate trăi fără dinsa. Ea este marea lui mîngîiere, singura lui alinare după cum spune versul: „Tot cu doina mă mai țin".
Recunoaștem că această doină închinată tot doinei, și-n care vedem că se conturează așa de bine cîntecul cel mâi frumos al poporului, este cea mai completă dintre cîntecele populare care vorbesc despre doină.
Aici s-ar putea ridica însă o îndoială: doina aceasta e în culegerea lui Alecsandri și se știe că el nu ne-a dat cîntecele culese așa cum sună în popor, ci le-a măiestrit, tăind și adăugind după gustul sau. Pe unele le-a modificat mai mult, pe altele mai puțin, după cum i s-a părut lui. Este întrebarea cît și cum a modificat el această doină? Și ce-i al lui și ce-i al poporului, căci e sigur că și în aceasta a intervenit el. Variante mai apropiate ale acestui cîntec nu se mai găsesc. Totuși adesea apare vreun vers sau vreun motiv din el pe aiurea, de pildă în citata doină din Muntenia (G. Dem. Teodorescu) poetul popular îi zice doinei tot: „Doină, doină, cîntec dulce..."
Trebuie să mărturisim insa, deși nu știm cit și ce a modificat Alecsandri, că acesta, în adăugirile ori prefacerile ce le va fi făcut acestei doine a avut gust și simț pentru poezia populară. Totuși, ceea ce trădează intervenția penei poetului cărturar este prea marea simetrie, atit de formă cit și de fond, pe care o prezintă această doina. Anume, ea nu are imperfecții de rimă ori ritm, apoi se poate împărți exact in cinci strofe de cîte patru versuri, ceea ce nu-i deloc popular.
în sflrșit, versurile fn toată doina rimează cite două numai, pe cind poezia populară prezintă mai totdeauna monorime. Iar simetria de fond constă în aceea că imaginile parcă sînt prea clădite in vederea unui scop, ideile prea-și urmează firul lor, logic, prea e complet tabloul doinei. Și toate par. a duce la culminația din versurile finale: „Doină zic, doina Șoptesc, / Tot cu doina viețuiesc..."
Iată ceea ce ar putea sprijini bănuiala că această doină poartă urmele intervenției poetului cărturar Alecsandri. Cu toate acestea, ea fiind alcă

tuită numai din elemente populare, atît graiul cît și imaginile, nici o notă discordantă nu vine să jignească simțul pentru poezia poporului la cel care o ascultă. De aceea ea rămlne pe drept în domeniul poeziei populare. Dar ceea ce ne întărește și mai mult în credința că această doină este ca fond întreagă a poporului, e faptul că Alecsandri, cînd a scris ca poet cărturar o poezie închinată doinei, ca atîția alți poeți de după dînsul, el n-a reușit — ne dă un amestec lipsit de gust de elemente populare cu procedee culte. Pentru a arăta aceasta pot cita citeva versuri din Doina lui Alecsandri: „Doina, doiniță! / De-aș avea o puicu-liță / Cu flori galbine-n cosiță, / Cu flori roșii pe guriță! / / De-aș avea o mîndrulică / Cu-ochișori de porumbică / Și cu suflet de voinică!" și continuă tot așa pe tonul acesta cu o ploaie de diminutive neestetice și nepopulare, pînă ce sfîrșește cu niște strofe ce dau o

turnură patriotică poeziei, punînd doina să vorbească astfel: „Și le-aș zice: Șapte frați, / Faceți cruce și jurați / Vii în veci să nu vă dați //Hai, copii, cu voinicie / Să scăpăm biata moșie / De păgîni și de robie!‟
Dar, a atribui poporului astfel de idei în doină nu ne îngăduie adevărul. Iată deci că Alecsandri, deși poet de talent și deși vestit culegător de poezie populară și cunoscător al ei, nu izbutește să ne dea o poezie a doinei. Sa nu fie oare aceasta pricina că el n-a trăit viața doinei și că n-a primit-o in suflet ca pe o moștenire veche din moși strămoși? El, boierul Alecsandri, care culegea doine din gura țăranului ca pe un obiect de artă pentru frumosul din ea, nu putea să-și însușească o dată cu culegerea aceasta și toate tainele ce legau cîntecul de sufletul poporului. Și apoi el, poetul optimist, „veselul Alecsandri", cum ii numește Eminescu, cum putea înțelege în întregul ei jalea cîntată de doine? Poezia lui închinată doinei și pusă-n fruntea poeziilor intitulate Doine — și care la drept vorbind numai doine nu-s — ne vorbește despre doina haiducească și despre cea de iubire, dar nu are nimic din gravitatea doinei poporului. Tonul ușor al ei e cu totul departe de a ne putea sugera atmosfera de adîncă tristețe a doinei, așa cum am văzut că ne-o sugerau doinele celorlalți poeți cărturari. Din versuri ca cele citate din Doina lui Alecsandri, ar putea cel mult răsări în mintea cititorului iubirea ușoara, erotismul cîntecelor de lume, dar niciodată sentimentul profund ce se ascunde în doinele populare sub numele de dor și dragoste: „Nici o boală nu-i mai grea / Ca dorul și dragostea."..
In altă doină pentru același sentiment iată ce cîntă un flăcău’ „Zis-a mama că mă scoate / Do la cîto, do la toate ... / De la doua nu mă poate: / De la mîndră, do la moarte!.,.‟
Iată deci cum în aceste versuri ni-i arătată puterea fatală a iubirii căreia nu-i putea sta nimeni împotrivă. Ea biruie tot ce întîlnește-n cale și după cum orice om trebuie .să moară cîndva, tot așa fiecare în

vîrsta tinereții trebuie să fie răpus de patima dragostei. Apoi, aiurea ne vorbește o fată tot despre iubire, arătîndu-și dorul după dragul ei, dor •care vine clocotitor și năvalnic de-i cotropește sufletul^ așa cum ar cădea un torent năprasnic din vlrf do munte fără să-1 poată opri nici un obstacol: „Dorul, bade, de la tine / Poște văi și dealuri vine / Și nu-1 poate opri nime...‟ t ,
Iar altă doină iată ce cîntă tot despre iubire: „De s-ar lua drag cu drag / N-ar mai fi frunză pe fag / Nici iarbă pe sub copac...", versuri izvorite din sufletul unuia dintre iubiții despărțiți, fie că unul din ei l-a părăsit el singur pe celălalt, fie, cum se-ntimpla de cele mai multe ori, că s-a amestecat cineva străin. Această doină arată adînca resemnare a unui suflet tînăr față de ceea ce se petrece-n Iurne. El ajunge să privească răul acesta ca ceva natural și nu se mai revoltă, ba dimpotrivă, i s-ar părea lumea întoarsă de-ar fi altfel, adică, de s-ar lua drag cu drag, n-ar mai crește nici frunza, nici iarba... Deci e fatal — după el — să biruie răul pe pămînt. Dar lăsînd firul doinelor de iubire — la care m-am oprit numai în treacăt — și vorbind despre doine în general, găsim uneori în ele accente de tristețe în care deprimarea merge așa de departe, poetul popular e atît de nemulțumit de lume încît zice el: „De-ar fi lumea de hîrtie / l-aș da foc într-o mînie... iar mai departe în aceeași doină: „De-ar fi lumea rămurea / Cu topor o aș tăia,/ Să nu știe nimenea!...", versuri care ne pun pe gînduri prin tăria cu care știu să ne sugereze tot dezgustul de viață al celui doborit de dezamăgiri, dezgust care merge pînă Ia pesimism.

Iată deci doina poporului român. Iată cîntecul „de inimă albastră" pe care spunem lăutarului să ni-1 cînte în anumite clipe de zbicium sufletesc. .. Atît prin melodia ei, cît și prin cuprinsul poetic, doina, dacă nu-i totdeauna glasul înlăcrimat de tristețe ori de jale al poporului, apoi ea caută totdeauna sentimente serioase, grave și adinei, fie în legătură cu iubirea, fie cu înstrăinarea, cu viața în codru... și cu atîtea altele... Iar acei ce se mulțumesc a spune despre doină că este orice cintec din genul liric poporan, și că ea cîntă tot felul de sentimente: de tristețe ori de veselie, pe aceștia îi trimitem să meargă și să întrebe cum am întrebat noi intîi doina poporului, și apoi, pe aceia dintre poeții cărturari care-au cunoscut-o și au cîntat doina... Nici unul nu vorbește de doine de veselie, Și niciodată, cind i-ai spune unui lăutar să-ți zică o doină, el nu-ți va cînta un cintec vesel ori săltăreț. După cum in poezia cultă nu putem pune o poezie de iubire în tonul elegiac alături de un madrigal ori alt gen de poezie ușoară, tot așa nici doina nu poate fi confundată cu alte cîntece ale poporului, cum slut de pildă cinteccle de lume, a căror •veselie bahică ori erotism sensual sint necunoscute doinei. . '

Doina ramîne tot ceea ce are mai ales lirica populară românească. Și dacă tonul ei e atit de trist — ceea ce face pe popor să-i zică „Doina,, doină glas de jale", ori „Doină, doină vers cu foc..apoi am de amintit un singur lucru: dacă am trece-n revistă cele mai însemnate capodopere-ale literaturii universale, și dacă la sflrșit ne-am întreba: care sînt poeții cei mai mari ai omenirii? Răspunsul nu poate fi decît acesta г Acei care și-au înlăcrimat versul cîntînd suferința lumii, cea eterna și sfîntă!

'Suferința sub infinit de multele ei forme e singura care merită să ne oprim gîndurile și sufletul întreg asupra ei, fiindcă ea ni-i partea cea mai însemnată a vieții petrecute pe pămînt. Și de aceea talentele cele-mari fără vrerea lor au fost ispitite să-și închine ei viața și să-și moaie-pana în izvorul durerii... și tot de aceea și doina a înflorit din valul aceluiași izvor... Dar trecînd de la oamenii in mijlocul naturii înconjurătoare, ce constituie peisajul pitoresc al vieții noastre, care dintre cin-tăreții ei sînt cei mai aleși? Să ne gîndim pentru aceasta, de pildă,; la două păsări, care ne oferă un contrast uimitor și în același timp un simbol pentru ceea ce vreau să spun: la voioasa ciocîrlie care-și începe-trilurile ei zglobii o dată cu zorile umplînd văzduhul de veselie pînă soarele se lasă-n spre apus... și la sumbra privighetoare, cîntăreața nopții.

Una este întruparea veseliei pline, scăldată-n lumină și soare mult. .. și cîntecul ei e tot așa de luminos și de sprințar ca și raza soarelui de-primăvară..., pe cînd, dimpotrivă, tristețea misterioasă și adîncă, numai ea este izvorul de cîntece al privighetorii... Și... ciudat! ea nu cîntă cu tot focul decît tîrziu, pe aproape de miez' de noapte, cînd totul e cufundat în liniște de mormînt... Doar freamăt de codru și susur de valuri de-i îngînă cîntecul ei singuratic... Și nici o privire omenească nu poate pătrunde pînă la ea... numai luna își revarsă de sus sfioasele-i raze reci, înfiorînd frunzișul din care se-nalță-n văzduh imnul durerii!.. „Astă-noapte pe răcoare / Cîntă o privighetoare... / Și așa cîntă de duios / De pica frunza pe jos / Și așa cîntă de cu jale / Că opria apele-n. vale... "

în acord cu ce spune poporul despre doină, cine mai stă oare la îndoială ca dintre toți cîntăreții naturii și mai mult presus de ciocîrlie, cîntăreața bucuriilor pline, privighetoarea singură este regina cin tecului ?!..

Şi nu ne vom mai mira atunci de ce şi doina cea tristă, copil al durerii împărtăşite în vers, este cel mai frumos cîntec al poporului român şi de ce şi ea, ca şi privighetoarea între păsări, poate fi numită pe drept regina cînturilor noastre...

V. EXAMINAREA DOINELOR

§ 13. DOINA HAIDUCEASCA

* ' * f . t ■ t

Şi despre scene din viaţa acestor haiduci în mijlocul codrilor, despre simţirea lor mai ales ne vorbesc Înseşi doinele de haiducie. Isprăvile lor sînt lăsate pe seama cintecelor batrlneşti. Astfel de doine au fost şi sînt încă foarte dragi poporului nostru, fiindcă haiducii Întrupează la noi cam ceea ce erau In apus cavalerii medievali, care umblau să poarte dreptate in lume. Aşa i-a înţeles poporul român. Şi după cum trubadurii Apusului şi-au cîntat eroii lor, aşa şi i-au clntat şi cîntăreţii populari ai noştri, ba mai mult aceşti haiduci şi-au clntat adesea ei singuri cîntecul fiind ei înşişi şi poeţi totodată. Şi doina de haiducie, care i-a plăcut aşa de mult şi lui Russo, fiindcă în tot ce-a scris el privitor la cîntecul popular despre ea vorbeşte mai cu însufleţire, această doină o va fi cunoscut întîia oară nu prin munţii Sovejei unde a fost trimis in surghiun, ci poate încă de copil de prin Basarabia copilăriei lui cum mărturisesc versuri populare citate de el ca: „S-a aflat la Moghilău / De Codreanu cela rău‟ ; „Dat-a frunza fagului, / Pus-am cruce satului / Şi coadă baltagului... / Că am gîndul dracului / Asupra bogatului..

Iată un început de doină haiducească, de unde se vede că voinicul — candidat la haiducie — salută cu bucurie venirea primăverii şi-şi ia rămas bun de la sat ca s-apuce calea codrului. în continuare doina spune şi motivele care l-au determinat pe cel ce a cintat-o intîi să se facă haiduc:,, ...Bată-te crucea bogat, / Om bogat şi fără sfat!/Ce mă porţi legat prin sat, / Zici că birul nu ţi-am dat ? / Toata iarna te-am rugat / Să mă iei la tine-argat1 / Vorba nu mi-ai ascultat, / în seamă nu m-ai băgat!/Toată iarna am venit, / Toată iarna ţi-am cerşit/ Să-mi dai două, trei parale, / Să-mi iau mălaieş şi sare, / Că-mi mor copiii de foame, / N-am cu ce-i scoate din iarnă !/ Vorba nu mi-ai ascultat, / în seamă nu m-ai băgat... / Şi-astă-iarnă am iernat / într-un bordei dărâmat: / Picătura m-a picat, / Crivăţul m-a îngheţat / Fumul că m-a afumat, / Roibul că mi-a leşinaţi... ”

Afară de unele versuri care zugrăvesc foarte plastic mizeria clasei ţărăneşti, doina aceasta nu este dintre cele mai reuşite sub aspectul estetic. Elementele realiste din ea apar prea neslilizate in toată cruditatea lor. Am citat-o Insă pentru că in ea se desemnează — clar şi adine — conflictul dintre două clase socialo, reduse aici la două expresii simple: de-o parte bogatul, adică boierimea şi burghezimea la un loc; de alta săracul, adică ţărănimea, care de-a lungul zbuciumatei noastre istorii este în cea mai mare parte clăcaşă, adică într-o stare de semi-sclavaj.

în faţa unor suferinţe ca cele descrise de citata doină — a lipsurilor de tot felul care apăsau familiile ţărăneşti, a copiilor goi, chinuiţi de foame şi de frig, a birurilor grele... — nu-i de mirare că unora dintre ţărani le-a venit „gîndul dracului", precum spune doina, adică gîndul că şi-ar putea face dreptate singuri, de vreme ce acei care ar fi trebuit să le-o facă nu se gîndeau la dreptatea lor.

Deznădejdea i-a împins la răzvrătire: așezamintele sociale Ii s-au părut absurde. în sufletul lor s-au zguduit vechile credințe și blîndețea, pe care se ridicase tirania grea a bogatului. Viziunea acelei dreptăți necruțătoare și în afară de lege, ba impunîndu-se mai implacabil ca orice lege, irumpe într-o doină ca aceasta: „Foaie verde de susai, / O veni luna lui mai, / Să mă sui în deal pe plai / Să-mi fac plug cu zece cai... . Sa pui plugul sa brăzdez / Unde-o fi cîmpul mai des... / Să trag brazda dracului, / Din marginea satului, / Drept ușa bogatului!..."
Altă doină vorbește numai de groaza birului, pe care, țăranul nea-vînd cu ce-1 plăti, fuge ca să scape de urmărirea slujbașilor stăpînirii. Este doina din care Alecu Russo citează în Cîntarea României numai primul vers: „Biru-i greu, podvoada-i grea, / Sărăcuț de maica mea!... De frica zapciului / Și de groaza birului, / Uitai drumul satului / Și coarnele plugului. / Luai drumul crîngului / Și poteca codrului/Și flinta haiducului... / Ca decît în calicie, / Mai bine în haiducie, / Ce-o-vrea Dumnezeu să fie!"
Ultimul vers arată că e vorba de o hotărîre luată in extremis, în clipe-de deznădejde. Revoltatul își dă seama de gravitatea, ca și de riscurile ei, însă nu mai dă înapoi. Invocarea divinității apare aici ca un reazem sufletesc sau mai curînd ca o recomandare a sufletului către cel atotputernic, în fața unei mari primejdii, care stă gata să se dezlănțuie.
Dar — ca să ne întoarcem la doină — din cele relatate pîn-aici am cunoscut ceea ce am putea numi prologul haiduciei și momentul cind țăranul revoltat se hotărăște să părăsească satul și ocupația luir pentru a începe o nouă viață: viața de haiduc. Această viață, în umbra codrilor, începe a se organiza cu vremea. Haiducii se înmulțesc și haiducia ajunge chiar uneori să se moștenească din tată în fiu, precum aflăm dintr-o doină ca următoarea: „De cînd mama m-a făcut, / Tot in codru am. crescut, / Nimenea nu m-a văzut, / Far' luna și soarele / Și dragi' căprioarele!... ”38
Haiducia devine Intr-un timp idealul cel mai înalt al voinicilor din popor. Ea era simbolul vieții libero după caro tînjea tinerețea. De aceea sînt doine ca acelea în care flăcăul își arată clar dorul de a se face haiduc: „Frunzuliță iarbă neagră,/. Taica, maica tot mă-ntreabă: / Care muncă uu-i mai draga?... "
” I. G. Bibicescu, op, cil., p. 1G3.

Iar tinărul lo răspunde fără Înconjur: — „Munca cea de haiducie,/ Pistoale do Veneție / Și cal bun do călărie..
Dar idealul acosta nu-i decît In stadiul dorinței, de aceea voinicul Îndurerat se pllngo, In același doină: „Geaba mă mai țin voinic; / Dacă n-ain arme să-ncing/ Și cal bun sa mi-l înching...**
Viața haiducească Începe o dată cu venirea primăverii, clnd înfrunzesc pădurile. Cu cit dor așteaptă haiducul primăvara se vede dintr-o doină care începe cu invocația: „Primăvara, mama noastră, / Suflă brumă din fereastră / Și zăpadă de pe coastă I / Să văd înverzind in cale, / Să mă las In ceea vale / C-o pereche de pistoale..
în altă doină, nerăbdarea haiducului de a se vedea mai repede-n codru transpare din reproșul pe care acesta i-1 adresează fagului, bleste-mîndu-1 că nu i-a trimis veste îndată ce-a înfrunzit: — „Arde-te-ar focul, făgui, / Ție-ți dete frunză-ntli / Și mie nu vruși să-mi spui!/ Să-mi iau armele din cui, / Flinta de sub căpătîi! / Să le-ncing pe lîngă mine, /Să vezi, codre-mi, șade bine!‟ 39
Astfel, n-apucă să vie bine primăvara și codrul a și început să-și adune haiducii: „Cînd e frunza-n doi bani mici, / Plin e codrul de

voinici;/ -Cînd e frunza-n doi bani mari, / Plin e codrul de tîlhari... ‟ 40
Cînd e primăvara-n toi, codrul este iarăşi populat de toţi voinicii Jui, cum îşi zic haiducii, şi viaţa haiducească se organizează după legile ei: „Frunză verde şi-o alună, / Geme codrul şi răsună... / Geme codrul ■de voinici, / La tot fagul cîte cinci! / Iar la fagul cel mai mare, / Şade-un voinicel călare / Şi cu flinta de-a spinare: / Toţi îi strigă Căpitane!"
Sînt unele doine care ne vorbesc despre viaţa haiducilor in codru — viaţă în comunitate cu natura in mijlocul căreia se simt slobozi şi fericiţi. Astfel este de exemplu vestita doină în care ni se zugrăveşte un ospăţ haiducesc de-o frumuseţe homerică: „Sub poala de codru verde,/ Mititel focşor se vede, / Mititel şi potolit, / Tot de voinici ocolit. / Nu ştiu-s zece, ori cinsprece, / Peste sută ce-ar mai trece! / Şi mi-şi frige de-un berbece, / De-un berbece runcănel, / Nu afli-n turmă ca el. / Dar nu-1 frige cum se frige, / Ci-1 suceşte prin cirlige / Şi-1 întoarce prin belciuge: / Pe de-o parte mi se frige, / Pe cealaltă singe-i curge, / Ca să-i fie carnea dulce, / Şi mi-l dă prin saramură / Şi-1 dă la haiduci in gură...‟
Iar mai departe, aceeaşi doină urmează: „Sub umbră de păducel, / Haiducii mînlncă miel/Şi beau vin din burduşol..
Acest tablou idilic — încadrat In splendida imagine de la Începutul cîntecului: „Sub poale de codru verde, / O zare de foc se vede...'1 — evocă în chip fericit viaţa liberă şi fără do griji pe care-o trăiesc hai-

’• Tudor Pamflle, Ctnlecedn (uni, Bucureşti, 1913, n. 266
40 Ibidem, p. 265. ‛
^2
<lucn In taina codrilor. Dar viaţa aceasta — zugrăvită aici In culori aşa do ispititoare — Işi arc şi primejdiile oi, care li fac In acelaşi timp farmecul deosebit, ce înfioară sufletele îndrăzneţe alo haiducilor. Colo mai mari primejdii pentru oi vin o dată cu toamna, clnd cade frunza codrilor. Atunci ei coboară la sate, împrăştiind u-вe caro-ncotro — pe acasă sau pe la gazde — unde se feresc toată iarna să nu fio descoperiţi şi tlnjesc greu după codrul verde: „Frunza-n codru cit se ţine,/Toţi voinicii trăiesc bine;/Iară frunza ducă-1 lasă,/Toţi voinicii merg pe-acasă / Şi la para focului / Zac do dorul codrului!‟ 41
Iar Intr-o altă doină, unde aflăm codrul personificat, aceeaşi Înfrăţire dintre haiduci şi pădure ne esto arătată — nu cu mai puţin relief — în sens invers: codrul tlnjeşte după haiducul caro l-a părăsit. lat-o: „De cînd nu mai slnt haiduc, / Cetinii din codru plîng, / De peste mijloc se fring / Las’ să plîngă, / Să se frlngă, / Pin-o mişca frunza-n dungă..
Siliţi de rigorile iernii şi de căderea frunzei să părăsească pădurea — ascunzişul lor cel mai sigur — haiducii sînt uşor urmăriţi de poteră. De aceea, în multe doine, îl vedem pe haiduc rugîndu-se codrului să mai ţie frunza şi sa nu-1 dea pe mina poteraşilor: — „Codre, codre înverzit, / Ţine-mă-n tine ferit / Şi cu frunze-acoperit.,sau aiurea: — „Codre, vei avea păcat, / De m-ai da cumva legat, / Că nimic nu ţi-am stricat / Şi nu mă ştiu vinovat. / Că-n tine de cînd intrai, / Numai o creangă tăiai, / Armele de-mi atlrnai / Şi la umbră m-aşezai.‟ Apoi continuă justificarea — plină de naivitate, dar şi de poezie —a haiducului pentru această presupusă vină: „Le-aş fi pus, codre, şi jos, / Dar pămîntu-i umedos / Şi fierul e ruginos, / îşi pierde lustrul frumos 1‟

într-o altă doina, unde revine motivul, voinicul a fost prins de poteră și reproșează codrului, intrebîndu-1 de ce l-a lăsat să cadă: „Codrule, ce ți-am stricat / De m-ai dat de mîni legat?/Că nu mă știu vinovat, / Doar o creangă ți-am tăiat... "42
Sau aiurea, unde haiducul de asemenea îl mustră pe codru c-a lăsat să-i cadă frunza și haiducii să fie prinși: — „ Codre, codre, dușman ești! / Tu voinicii amăgești / îi aduni și li primești / Și de poteri nu-i ferești..
în fine, alte doine, care vorbesc despre prinderea haiducilor de poteră — cînd cade frunza — âfirșeso tot cu un fel do imputare adusă codrului, In chipul următor: „... Cît îi codru de frumos, / Cu frunza verde, umbros, / Iarna putrezește jos / Și voinicii șed la gros..
Cu chipul acesta, iun străbătut In linii mari toată viața haiducească — așa cum e clntată în doine — do la începuturile ei și pînă la dezno-dămînt, care de cele mai multe ori o tragic, haiducii fiind sortiți să-și
-J____;_______ ♦ •'
41 Tiidor Pamfilo, op. cit., p. 265,
42 I. G. Bibicescu, op; cit., p. 166.

sflrșească zilele ori de moarte năprasnică, în luptă cu potera, ori la închi* soare. Asupra acestui moment insa doinele nu stăruiesc, el este lăsat, ca și isprăvile haiducilor, in seama cintecelor epice, care tratează subiecte haiducești. Așadar, doina de haiducie, fără a se confunda cu doina însăși și fără a fi cea mai reprezentativă dintre creațiile liricei populare românești, și, încă și mai puțin, fără a cuprinde-n ea vreo ideologie națională — cum voia Alecu Russo — este una din frumoasele specii ale doinei. Frumusețea ei vine de acolo că haiducul-poet a prins în cîntec și ceva din măreția naturii în mijlocul căreia trăia. Comuniunea lui sufletească cu această natură s-a văzut nu o dată din versurile citate, unde el stă de vorbă cu codrul, îi face destăinuiri, îl mustră... etc. Trebuie să specificăm la încheierea acestui capitol, că doinele haiducești capătă — cu trecerea vremii — un aspect arhaic tot mai pronunțat, întrucît haiducii, cei autentici evident, au dispărut de mult o dată cu condițiile ce justificau și favorizau haiducia. Nemaifiind de actualitate, ele au și început a ieși din circulația folclorică și, desigur, nu va trece mult pînă vor amuți complet.
Cît de mult a idealizat poporul român haiducia — pînă tîrziu în cursul secolului trecut — se vede și din marea lui admirație față de haiduci, pe care i-a făcut eroi in cîntecele sale epice. Căci, dacă cele mai multe și mai reușite din doinele haiducești sînt la obîrșie creația haiducilor înșiși, cîntecele bătrinești despre haiducie sînt create de poporul admirator al haiducilor. Aceștia, in adevăr, reprezentau pentru popor idealul epocii, ca unii ce întrupau, prin viața și faptele lor, curajul, vitejia, libertatea. Și dacă nu însemnau pentru clasa țărănească chiar nădejdea unui sprijin, haiducii treceau in orice caz, în ochii acesteia, drept răzbunătorii nedreptăților ei.
Că poporul a iubit mult pe acești eroi, se poate deduce și de acolo că amintirea lor este adesea păstrată — fapt cu totul excepțional — chiar în doine, care, spre deosebire de creațiile folclorului epic in versuri, se caracterizează printr-o formă generală, impersonală, ceea ce le face ușor accesibilă unor regiuni cît mai întinse din teritoriul românesc, ba cîteodată țării întregi. Iată de exemplu o doină de jale, unde amintirea haiducului oltean lancu Jianu este consfințită printr-o personificare a codrului, care plînge moartea vestitului haiduc și armele lui părăsite: „Jele-i, Doamne, cui ii jele, / Jele-i, Doamne,

codrului / De armele tancului, / Că le plouă și le ninge / Și n-are cine le-ncingel..
Un fenomen interesant de relevat — in legătură cu această frumoasa doină haiducească, foarte populară intr-o vreme in toată Oltenia, și în Muntenia — este faptul că ea, treclnd munții a fost, captată avid de mediul ardelenesc, care a simțit-o la un moment dat ca pe o creație ieșită chiar din sinul său. Aceasta se datorește echivocului provocat de numele lancu, care a fost identificat, cu eroul revoluției de la 1848.

Amintirea proaspătă a lui Avram lancu și a sfirșitului său tragic a făcut ca-această doină să se răspindească in toată Transilvania și să ajungă a fi cintată de poporul întreg — pe deasupra considerentului de clasă socială — ca un cîntec favorit, cu rezonanțe naționale profunde. In adevăr, în noua ei funcție, doina aceasta — care la origine n-a avut nimic patriotic în ea — a ajuns să fie interpretată, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, nu numai ca un pios omagiu adus memoriei lui Avram lancu, dar ca o expresie a resemnării naționale față de soarta Transilvaniei, unde nu se mai ivea un alt voinic de potriva lancului. în sufletele tinere insă ea va fi fost înțeleasă, desigur, ca o mustrare și în- același timp și ca un stimul: părăsitele arme ale lui lancu există încă undeva pe cuprinsul țării românești. Ele așteaptă... Veni-va oare alt erou, vrednic de dînsele, să le încingă?
Fenomenul’folcloric relatat aici nu e rar prin echivocul care a stat la baza lui, ci prin sensul patriotic la care ajunge să evolueze un produs folcloric din cele mai pure, deși este știut cît de străină e poezia populară autentică de orice manifestări cu caracter național*. Nu-i mai puțin adevărat că la această transformare de sens a doinei — după ce a trecut prin aparatul aperceptiv ardelenesc — a colaborat într-o oarecare măsură, în mod indirect, și conștiința națională a clasei culte. Demn de accentuat- însă este aici faptul că puritatea folclorică a doinei acesteia, in noua sa funcție, n-a fost deloc alterată, precum se-ntîmplă aproape totdeauna în asemenea ocazii.
Evident, în faza aceasta, doina în chestiune a încetat de mult de a mai avea în conștiința poporului vreo legătură cu haiducia. Vechiul erou popular, complet uitat a fost înlocuit de altul, care — fără să fie mai puțin popular — e și un personaj istoric totodată, adică are avanta-juFde a fi mereu actual. Această actualitate este întreținută, firește, nu numai pe calea tradiției folclorice, ci și pe cea a culturii.
Iată pentru ce nici chiar o astfel de doină, haiducească la origine — în ciuda notei sale naționale — nu vine să confirme părerea lui Alecu Russo cu privire la suflul patriotic al doinelor haiducești. Există totuși popoare la care figuri de haiduci au ajuns să se ridice la rangul de eroi naționali — unii din ei trecînd chiar în istorie — iar haiducia să stea la baza unei puternice mișcări revoluționare cu caracter patriotic prin excelență. E vorba de haiducia citorva națiuni balcanice și in special de cea a neogrecilor, din perioada care a precedat eliberarea lor de sub turci. La acest popor, creațiile folclorice corespunzătoare se resimt și ele de nota patriotică.

* Mai bine zis acfest’sentiment nu este exprimat la modul declarativ, discursiv, Cf est® unul structural." (N. ed.)

Credem însă că nu se poate afirma același lucru cu privire la haiducii români și nici relativ la poezia noastră populară, care vorbește despre ei și despre viața lor.
§ 14. doina ciobănească

Doina ciobănească oglindește Împrejurări specifice vieții păstorești, cum este transhumanța. Iată de exemplu o doină unde slnt determinate cu precizie și datele calendaristice, între care se încadrează migrațiunea ciobanilor cu turmele de la munte de la cîmpie și invers: „La Sintămăria Mare, / îmi cobor turma de vale / Și mă duc și nu mai vin / Pin-la sfintul Constandin... "
în altă doină, sub forma unei invocații către Sîntămărie — personificarea sărbătorii Sîntămăriei Mari, data fatală a despărțirii de munți — sfinta este zadarnic implorată să oprească venirea toamnei, care alungă ciobani și turme și stinge toată viața de la stînă: „Drăguță Sîntămărie,/ Nu lăsa toamna să vie! / Rămîne stîna pustie: / Celarul făr-de băcițe, / Strunguțe făr-de oițe / Și plaiul făr'-de doinițe..
Unele doine reflectează clar în ele chiar și diferitele etape ale transhu-manței păstorești pe cuprinsul teritoriului dacoromân. Urmărind, după doine, drumul turmelor de la munte spre vale, să începem exemplificarea cu etapele prime și anume de la momentul cînd au părăsit culmile munților, adică locurile de plai, unde-s așezate vara stinele. Iată începutul unei foarte interesante doine, care se raportă tocmai la acest moment: — „Leagănă-te, vîrf de brad, / Căci aseară pe^nse-rat / Și jipul s-o legănat..."
Dar versurile acestea cuprind mai multe simboluri, care se cer tălmăcite. Mai întîi legănatul unui copac sau legănatul codrului este, în simbolica folclorului poetic românesc și chiar al altor popoare, semn de tristețe, de jale.
Astfel, în această doină, cîntărețul popular îndeamnă bradul să-și legene vîrful, adică să freamăte de jale pentru că pleacă păstorii cu turmele, care-nsuflețeau și înveseleau munții. Ce sens are insa aici bradul juxtapus jipului? Acești arbori sînt alte două simboluri, care marchează două regiuni deosebite: jipul — regiunea de mare altitudine a plaiurilor, unde codrii încetează și singurul reprezentant al vegetației mari este, pe alocurea, jneapănul; bradul — regiunea împădurită, care vine îndată după plai. Revenind la doina noastră, vom înțelege acum că dacă poetul popular îndeamnă bradul să suspine fremătlnd așa. cum a suspinat și jipul cu o seară mai înainte, o face fiindcă și ținutul codrilor de brad va fi în curînd părăsit așa cum fusese părăsit in seara din ajun ținutul plaiurilor. Dar turmele ajunsem satele de la poalele munților — unde locuiesc stăpînii — pleacă, după un scurt popas, mai departe, spre sudul

țării la iernat, în cîmpia Bărăganului. Acest moment transpare intr-o doină de dragoste, sub forma unui dialog intre cioban și iubita Iui: — „Mai stai, bade, nu te duce, / Căte-oi scălda-n lapte dulce! / De m-ai scălda și-n zahar, / Am pus șeaua pe măgar / Și-am plecat la Bărăgan... " Ciobanul plecat este urmărit în lunga-i pribegie — spre Dunăre, sau chiar spre mare — de către iubita lui, care invocă suspinînd drumul Bărăganului: — „Drumul Bărăganului / Nu-i bătut de car cu boi,/ Ci de ciobănaș cu oi / Și de ochișorii mei! / Drumul Bărăganului, / Unghia cîrmaciului, / Copita măgarului / Și urma bădițului!..."
Iar aiurea, dorul iubitei după flăcăul cioban, dus cu turma la iernat, apare in accente și mai pline de poezie: — „Tu te duci, bade, te duci, / Cînd pica frunza de nuci / Și rămîne lemnul gol / Și eu făr-de bădișor..."
Sau, după o variantă: — „Tu te duci, bade, sărace, / Eu cu dorul ce m-oi face?"
Doina aceasta sfîrșește cu o frumoasă invocație adresată de fată căprioarelor: — „Surioare căprioare, / Săltați în două picioare / Și

roadeți codrul pe poale:/Să văd matca Oltului / Calea Bărăganului/ Și drumul bădițului 1‟

Am relevat aceste doine din ciclul celor ciobănești ca fiind mai reprezentative prin împrejurările specifice pe care le cîntă. Există insă un număr foarte mare unde nota profesională nu se trădează prin nimic. Doinele cîntă variate sentimente și scene sau momente din viața de tip cu totul general putîndu-se încadra în orice mediu antropogeografic, putîndu-se aplica omului de pretutindeni.

§ 15. DOINA DE MILIȚIE *

■ Nota de jale a doinelor de miliție pare, în adevăr, mai accentuată ca la alte doine. Țăranul nostru — așa de strîns legat de satul lui și de ogor, precum îl știm — nu se desparte niciodată bucuros de ai săi. Firea lui statornică și sufletu-i înfrățit cu locurile pe care a trăit fac din el un dezrădăcinat ori de cîte ori vreo împrejurare mai puternică decît el îl smulge din satul lui. Așa se explică pentru ce doinele cele mai melancolice, mai tînguioase, sînt cele de înstrăinare: „Foaie verde lin pelin,/Vai de. voinicel strein..

. Și una din împrejurările acestea de înstrăinare este pentru popor armata. Cind pleacă flăcăii din sat, la oaste, merg însoțiți de lăutari tot drumul, cîntînd de-a valma cu oi mai ales cîntece de jale. Faptul acesta este de altfel bine cunoscut și altor popoare. Astfel, la cehi de exemplu, îl aflăm atestat și în literatura cultă. Bogatul ciclu al doinelor de mili-

• Mai propriu; de mililărie, de cătănie. (N. ed.)

î

ție — sau de cătănie cum le spun românii din Transilvania și Banat —, ne permite să urmărim diferitele momente ale vieții de soldat. Astfel, ca să marcăm chiar începutul ei, vom cita clteva versuri inițiale dintr-o doină, unde e vorba despre un cuc, pasărea-augur, care aduce flăcăului funesta veste că trebuie să plece-n armată: „Cintă cucu-n deal la vie, / Eu gîndeam că-mi cintă mie, / El cîntă de miliție, / Arz-o focul de pustie I... ,

Cîntecul’cucului mai are aici și un sens simbolic: el indică primăvara ca termen al chemării flăcăilor la oaste. Numeroase sînt doinele în care cei plecați spun rămas bun satului lor și celor dragi din el. Chipul iubitei mai ales le apare stăruitor în minte în clipele acelea. Oare-1 va mai aștepta ea ani de zile pînă s-o întoarce ? De aceea se întreabă cu teamă flăcăul: „Frunză verde iasomie, / Mi-o venit ordin și mie / Să mă duc în miliție.../ Mîndra mea cui să rămîie ?‟

Sau altă doină în care greutatea despărțirii de iubită apare și mai reliefată: „Eu mă duc, mîndra rămîne, / Ce să fac s-o iau cu mine, / Măcar calea jumătate / Să nu-mi par-așa departe?!...‟

în altă parte, viziunea consolatoare a iubitei credincioase care plînge-n urma lui nu face doina totuși mai puțin tristă. Ca un fel de omagiu pentru draga lui, flăcăul asociază la jalea ei și elementele naturii din preajma satului părăsit: „Plînge codrul și iarba /Și mindruța sărmana / Că rămîne singurea..."

în aceste doine însă nici mama nu este uitată, chiar din clipa ple-carii: „Rămîi, maică, sănătoasă, / Ca garoafa din fereastră..

Iar după ce flăcăul intră-n noua viață — așa de deosebită de traiul liber dus pîn-atunci — dorul greu îl copleșește după casa părintească, după toți ai lui. în clipe ca acelea, i s-arată adesea soldatului — într-un cadru de duioșie nostalgică — chipul mamei rămasă departe, singură și fără de sprijin, adesea văduvă. Gîhdul i se duce și la ogorul paraginii, la boi, tovarășii lui de muncă, la plugul pe care nu

mai are cine-1 pune-n brazdă: „Plînge-mă, mamă, cu dor, / Că ţi-am fost pogan fecior, / Ţi-am scos boii din ocol, / Pe Boian şi pe Bujor / Şi ţi-am arat pe ogor..-. " Apoi, doina continuă spunînd că de cînd e el dus: „Boii-n grajd o-mbă-trînit, / Plugu-n şur-o ruginit,/ Ogoru mi-o-nţelenit..
Aceleaşi imagini, subordonate acelei stări sufleteşti pe care poporul nostru o numeşte „dor", apare şi sub alte -aspecte în doinele de miliţie. Iată încă un exemplu de doină, care începe epic, cu prezentarea personajelor: „Tot pe deal, pe dolişor, / Suie-o fată şi-un fecior... " Feciorul este un flăcău intrat la oaste, caro cîntă tot cîntece triste. De aceea lata-1 întreabă: — „De ce cin ţi, bădiţ,-a jale, / Ori ţi-i grea puşcarn spinare?/ Nu mi-i grea puşca-n spinare, / mw rfor de-acasă tare.!/ Că din sat, / Cînd am plecat, / Am lăsat boii-njugaţi / Şi căişorii-nhă-maţi / Şi părinţii supăraţi.,."

0 încoronare a genului, vom aminti incă o doină de miliţie născută din zbuciumul trecutului război mondial. Deşi plăsmuită din motive vechi, cunoscute din balada Mioriţei, ea reprezintă totuşi o creaţiune nouă, de o remarcabilă frumuseţe. E vorba de doina soldatului „din vînători" sau „din roşiori*1 — după variante — care a murit în lupta cu duşmanii. Avem a face — precum vom vedea — cu o adevărată apoteozare a morţii soldatului. La funeraliile lui, natura personificată participă cu toate elementele ei mai însemnate: munţi, rîuri, lună, codri, păsări... realizînd astfel un cadru grandios în jurul mortului neştiut şi părăsit de toţi. Aceasta însă nu împiedecă deloc ca doina să fie de o sfîşietoare tristeţe. Ba chiar jalea ce provoacă ea în sufletul ascultătorului e cu atît mai profundă, cu cit în acel decor măreţ simţi pustiul fără de margini, simţi lipsa de căldură pe care n-ar putea-o aduce decît prezenţa unei fiinţe umane, dragi, la căpătîiul soldatului, în clipa supremă. Doina aceasta ni se înfăţişează sub forma unui dialog între cîntăreţ şi-între soldatul mort în război: —. „Frunză verde de bujori,/ Soldat de la Roşiori, / Un'ţi-a fost soarta să mori ? /— în munţii Carpaţilor, / în desimea brazilor / în bătaia gloanţelor. / — Măi soldat, cin'te-a scălda? I — Ploile cînd or ploua, / Apele cînd s-or vărsa / Pe mine că m-or scălda! /—Cine, dragă, te-a-mbrăca ? / — Codrii cînd s-or scutura! / — Da cine mi te-a-ngropa ? / — Munţii cînd s-or surupa! / — Şi cine mi te-a-rnpinzi ? / — Luna cînd a răsări!/ —Da cine, dragă, te-a plinge?/ — Păsările cînd s-or strînge! / — Şi cine te-a tămiia? / — Bradul şi cu cetina,/Răşina şi-or picura / Şi pe min' m-or tămîia, / Acum şi de-a pururea!" »
Nu se putea un final mai fericit; în adevăr, doina sfîrşeşte cu o bine-'Cuvîntare asupra soldatului mort. Se pare că anonimul autor al Mioriţei şi-a încercat încă o dată puterile de rapsod, cintind pe strune vechi cîntare nouă. Am parcurs astfel cîteva din fazele mai importante ale vieţii de soldat, aşa cum apar ele transpuse în doine. Nu putem încheia acest capitol înainte de a releva încă un fapt tot în legătură cu această specie de doine.
' Armata, ca instituţie care dezrădăcinează de la mediu şi înstrăinează, este pentru flăcăul de la ţară nu numai prilej do întristare, ci /chiar de revoltă sufletească şi adosea de deznădejde. Asemenea stări ' psihice au făcut nu numai o dată pe soldat sau pe ai săi să aibă aversiune pentru armată şi adeseori să izbucnoasoă-n accente de sălbatecă ură i.iaţă de această instituţie. E ceea ce reiese limpede dintr-o doină, care nu ® altceva — în întregul ei — decît un şir de imprecaţiuni la adresa arma

tei și a celor ce au născocit-o in lume pentru chinuirea sufletelor: „Cine-o stîrnit miliție, /Moartea de pușca să-i fie I / De pușcă și de cuțit, / i. N-ar avea loc în pămînt, / Nici popă la prohodit, / Nici femeie la bocit I...44

Nu știm dacă pot fi imaginate blesteme mai teribile ca acestea. Se dorește, astfel, celui vinovat de a fi „stlrnit miliția să nu moara de moarte bună, ci de moarte năprasnică și anume, „de pușcă și de cuțit44 — aceasta ca o cruntă răzbunare: sa fie adică ucis chiar de armele principale ale soldatuluiI Apoi, mort, să nu-1 primească nici pămîntull Este știut că — după credințele populare — nu-i pedeapsă dumnezeiască mai gravă ca aceasta; ea este trimisă celor mai mari nelegiuiți. Totodată, e blestemat să n-aibă parte de prohod la-nmormintare, adică să moară ca un cîine și-n sfîrșit să n-aibă, după moarte, pe nimeni să-l bocească. Șe știe că poporul consideră bocitul la mort ca o necesitate rituală, de aceea lipsa lui este socotită de lumea rurală drept o adevărată calamitate pentru mort. Dincolo de tipul acesta precum și atitudinea extremistă, care răsare din ele, trebuiesc raportate nu atît la faza actuală a armatei, cît la alta mai veche, cînd flăcăul din popor, refractar la exigențele unei instituții relativ nouă, nu s-a putut adapta decît foărte greu și numai parțial, iar adesea a rămas chiar inadaptabil. Acestei faze se datorește totuși ceea ce avem mai valabil în repertoriul doinelor de miliție, care țin mai mult de domeniul trecutului, deși precum am văzut vîna lor n-a secat cu totul nici astăzi. Și totuși cîntarea aceasta e și ea foarte veche, poate chiar mai veche la obîrșie — dacă avem in vedere genul folcloric — decît balada Mioriței cu care are atîtea elemente comune. Dar asupra genezei acestui cîntec sînt multe de spus. Ne limităm a remarca aici — cu privire la doina despre moartea soldatului în război — că este numai o adaptare a unei vechi doine ciobănești la o situație nouă.43 Desigur, adaptarea nu s-a putut realiza decît in timp de război și intr-un mediu rural unde era bine cunoscută doina ciobănească.

Interesant e că moartea in război constituie o împrejurare mai tragică decît moartea ciobanului lovit de trăsnet în mijlocul codrului. E o moarte mai obișnuită, dacă nu chim1 una banală. Și apoi e un caz izolat, un accident, pe cînd moartea la război — in condițiile de singurătate și de tristețe pe care le sugerează doina — este ceva general. Avem a face cu o împrejurare tip. De aceea poate constitui un fundal și mai potrivit pentru motivele lirice ale participării naturii la funeralii. Astfel cîntecul cîștigă în tragism și în orizont.

I 8

— ■ I ■ I f

43 Cf. cu o variantă frumoasă In colecția nouă Comoara neamului și la Ov. Den-susisanu, Viața păstorească...

§16. DOINA DE DRAGOSTE ȘI DE DOR

'•■■Γ -Γ X1.-!, .! ;

lata o doină care ne prezintă primul aspect (șăgalnic): — „Puișor' de la pădure, / Du-te la mîndra de-i spune / Sa nu se gate-așa bine, / •' Că, zău, capul mi l-o pune 1 / Ce să mi-l puie, că-i pus, / Numai cît mai stă în sus!"

Oricît de învăluită în umor, solia către mîndră încredințată păsării de flăcăul îndrăgostit, ascunde totuși un sentiment destul de puternic se pare.

Dar, în ciclul doinelor de dragoste sau de dor — ceea ce e aproape totuna — mai ales al doilea aspect, cel grav, este copios ilustrat. Iată de exemplu ce spune despre puterea dorului o doină, a cărei prima autoare este desigur o fată și care este cîntată de predilecție de

către fete: „Dorul, bade, de la tine, / Peste văi și dealuri vine / Și nu-1 poate opri nime... “ ’

Sau o alta, tot din partea fetei: „Bădișor, depărtișor, / Nu-mi trimite ătîta dor, /Pe pariu și pe izvor! /Trimite-mi mai puțintel/. ■ Și vin, bade, tu cu el!..*

Iată acum _o doină cîntată de flăcăul îndrăgostit, din care se văd ravagiile aceluiași „dor“: „Bate vîntul, iarba culcă, / Dorul mîndreima usucă! /Bate vîntul iarbă"crește,/Ddrul mîndrei mă topește. ..“

Sau o alta, în formă de dialog, în care flăcăul bîntuit de pasiunea iubirii îi cere dragei lui să dea-n cărți sau să tragă bobii și să-i ghicească de ce sufere: -Ț- „Trage, mîndro, și-mi ghicește: / Codrul de ce-ngălbe-nește, / Voinic de ce-mbătrînește ?!“

întrebare la care mîndra îi răspunde cu gravitatea unei sentințe sibiline: — „Codrul de zăpadă grea, / Voinic de inimă rea! / Codrul de zăpadă multă, / Voinic de inimă ruptă!“v

Iar în altă doină, puterea dragostei apare așa de mare încît nimic nu-i în stare săi se împotrivească. Flăcăul îndrăgostit o roagă pe mama lui să facă ce-o ști — și mama lui știe tot felul de vrăji și farmece — numai să-1 scape de iubirea chinuitoare. E în zădar însă, căci iată ce ne spune însuși eroul doinei: „... Zis-a mama că mă scoate / De la cîte, de la toate... / De la două nu mă poate: / De la mîndra, de la moarte!“ Aici „mîndra“ simbolizează iubirea și puterea iubirii, este deci atotbiruitoare și fatală ca și puterea morții.

Apropierea dintre dragoste și moarte revine și sub alte forme, în doine care privesc deopotrivă pe flăcăi ca și pe fete, ca în exemplul1' următor: „Nici o boală nu e grea / Ca dorul și dragostea: / De boală zac și mă scolj / Da de dor, măicuță, mor!..

VI. MELANCOLIA DOINELOR

PESIMISM UL DOINELOR ?

Fără îndoiala nu so poale vorbi de pesimism în toată puterea cuvîntului la popor.

Noțiunea de primitiv, de simplu, patriarhal aproape stă in contrazicere cu pesimismul. Această stare sufletească, una din florile răsărite din zbuciumul civilizației este apanajul poeziei culte.

Totuși să ne amintim că nici la poeții culți cunoscuți ca pesimiști nu găsim consecventă in tonalitatea poeziei lor, de pildă chiar la Eminescu, alături de: „A fi? Nebunie și tristă și goală“ avem poezii ca: „Vino-n codrul la izvorul / Care tremură pe prund“.

ț Adică nici acești poeți nu sînt pesimiști totdeauna, nu sînt pesimiști prin definiție, ci numai în anumite momente cînd durerile lor îi fac să-și pună problema rostului existenței și a nimicniciei omului față cu eternul.

Dar această predispoziție către pesimism se poate afla în germen, cu tot ceea ce are poezia cultă de altfel, în poezia populară. Și poporul în unele clipe a ajuns să-și generalizeze durerea sa și să vadă astfel viața ca ceva de prisos și greu de suportat. Și de aceea cred că nu hazardez prea mult dacă spun că și el a avut, mult mai rar, firește, dar a avut totuși înclinări către pesimism. Totuși aceste accente izolate de adevărat pesimism sînt culminația Ia care ajungem urcînd în gradație ascendentă pe gama atîtor felurite sentimente adumbrite de acel văl de tristețe, de dor, de jale... care fac atmosfera sufletească a doinelor noastre. Dar nu ne îndreptățesc să spunem că poezia lui e pesimistă, după cum nu ne îndreptățește într-o dramă un episod epic să zicem că-i epopee, ori o tiradă, ori o invocație lirică să zicem că-i elegia.

în altă doină dezgustul de viață și de lume e tot așa de plastic exprimat: „Să te văd,, lume, arzînd / N.-aș mai sări să te sting / D-aș sări să te aprind; / Săte văd arzînd în pară, / N-aș ieși nici pîn'afarăI..." sau „să te văd arzînd cu foc / Nici nu m-aș clinti din loo".
Aceeași idee revine sub formă de blestem mai departe: „Arde-ai, lume, de trei părți / De trei părți cu lemne verzi / Și de-o parte cu uscate / Că n-ayui noroc nici parte, / Numai do streinătate."; „De-ar fi lumea de hlrtie.../De-ar fi lumea rămuroa..."; „Cit ii muntele de nalt / Tot omătu s-a luat, / Dar de la inima mea / Ce s-o pus nu se mai ia." Accentele acestea reprezintă o culminație in gama notelor triste, jalnice ale doinei (în ierarhia tristeții doinelor), insă nu înseamnă pesimism — deși se vede că sînt expresia nu numai a unui sentiment, ci a unei convingeri^ a unei concepții. Trebuiew considerate ca ceva sporadic, ceva izolat în doino.

Notele de deprimare, de decepție — relevate în doine — ne arată e în germen ceea ce există pe o scară întinsă în poezia cultă. Căci nu-i
>
nimic în poezia cultă care să nu-și găsească un corespondent măcar cît i de modest în poezia populară, după cum de exemplu nimic nu există în știință care să nu fi existat mai înainte în natură.
Tristețea doinelor nu reprezintă cu sentiment anumit, ci o atitudine i permanentă. Doinele cîntă cele mai variate sentimente, însă toate apar filtrate prin acea atmosferă de melancolie. „Frunză verde și una,/ i Cine-a zis întăi doina / Mînca-i-ar casa temnița / Și'hodina ulița !/ Fie-i casa tot pustie / Și femeia-n văduvie! / Copii mici pe lingă vatră/ Să nu știe cin'li-i tată; / Copii mici în legănuț / Să nu ști cin'li-i tătuț!"
De ce-1 blastămă așa de greu pe cel care-a stîrnit doina ? Fiindcă doina te întristează cu jalea ei? Ori e aceasta mai.degrabă o formă populară pentru a arăta într-un grad superlativ tristețea doinei?
Acest studiu apare pentru prima dată în volum. Pare elaborat sau încheiat de autor în anul 1943. Cea din utmă trimitere bibliografică apreciată cronologic, este din acest an. Un fragment a fost tipărit de Ion H. Ciu-toiaru, în Anualul de lingvistică și istorie literară, Iași, tom. XXIX, 1983-1984, p. 63-76.

ALEGORIA M0RT1I ÎN POEZIA POPULARĂ, LA POLONI ȘI LA ROMÂNI

DESPRINDEREA MOTIVULUI LA AMBELE SERII FOLCLORICE
Unul din < du mai răspiudile și mai Jruiwmse пкЧIv- liuim-zm populara, fără a i se putea hotărnim anL^^^e granițe sau anumite popoare, aste lua iтIiпaIйД/к^йгTтнгeiv h'lfl ЙШ
subie^^i'1h jornâni aste ТтТгГР'ciihi mai aks datoriiu vilvm li'r iu-dAvjkJp'Jm Aha ■sandi: ii care pe drept a socotit-o ca fiind o rau"l"| . : , ai Риг-/iИ иi.иЛIп' /ккркп т în adevăr, nenumăratele variante ale Mioriței1 cîntă'îndiferite chipuri această alegorizare, rămînind însă la temelie mereu acelaşi motiv.. Subiectul Mioriței noastre fiind atit de cunoscut, nu insist asupra lui. /
In poezia populainpjjulond ilisa a< eiast iiiutiv osie tot așa du г S-pionii < a si ia ii >m :i ii i ,L)ska г K 1 dberg ". cel mai vestit г u legat' >r de Io I >r j<: ji Uni. ne da iiiii-un singur vulum/2 î de^yarianle; afară de altele atit în celelalte publicații ale aceluiași, precum și îh nenumărate culegeri ale altor folcloriști poloni3, lata subiectul acestor c intere Je caiv e vorba; Niște tineri 1'1 <■ и (ulaui. husari... adesea insa: p dulii care ! 1 e calări pe 1

nulul unui Iar (mai rar pe al unui riui. Văd plutind pe ană «• cununa
'|e lat a mare 4. Munci ei înțeleg că se îneac " fată și că numai <
uimim de Ha i a rămas la suprafață. Aceasta e introducerea mai tuturor
1 Cf. Oviil Densusianu: Vieața păstorească..., II — Apendice, p. 123—
161 (București, 1923) și Ion Diaconii: Ținutul Francei, I, București,
1930.
/a2 Oskar Kolberg: Pieini ludu polskiego, Warszawa, 1857,
3 Cf. Waclaw z Olcska: Pieini polskie i ruskie Iuti и Galicyjskiego, p.
507 — 8 (Lwow, 1833); Kaz. Wojcidci: Piesni ludu Iiialo-Chroba‛oa\
Mazurca1..tom. I, p. 76—77 (Warszawa, 1836), tom. II, p. 328—329
(Warszawa, 1836); Zegota Pauli: Piei ni ludu polskiego w Galicui, p. 95
— 97 (Lwow, 1838); .lozef Konopka: Piesni ludukrakowskiego, p. 114
(Krakăw, 1840); Jozef Lipinski: Piosnki ludu wielko-polskiego, p. 47
(Pozuan, 1842); J. Rogor: Piesni ludu polskiego w gornym Szlqsku, p. 80
— 81 (Wroclaw, 1863); IC. Kozlowskî: Jjiid~piesni. podan ia, basnie. •
•> p. 43 (Warszawa, 1869).
X.1 La poloni precum și Iu al|i slavi do asemenea și la liluani o
datină străveche în popor este .aceea pe care-o (in fetele mari, do a
purta pe cap o cunună împletită din rute verzi și din lelurite fiori.
Această cunună este simbolul fecioriei. Falele mari nu se despar.t de
dînsa niciodată, nici cînd mor înainte de măritiș, fiindcă * 54 /'
' (
dunielor cu acest subiect. Ceea ce variaza insa in această introducere
e faptul că în unele ciume Lila in m|»-vai se ЬнаеГI; p*- < IIHI in
alifie. O fala care împletește ciiiiuin »le Ibai in угінінін, pi-
midiil riului. hdă i drumul pe apa și П,icaul este amăgit de cununa ce
plutește pe lac. Cre-zind ca chiar se îneacă o fată mare, își
primejduiește viața în zadar. , De pildă iată un astfel de început.5:
„Ședea Kasia 6 lingă riu, / Ședea-n / grădina cea nouă / Și-mpletea
trei cununițe / Și le da drumul pe apă.’. .“7 Dar sa continuăm
povestirea: liacăul inie sare n apă mi»- imb-obșle inbiîul fetei ce se
iin arfi, sau cuie dă «Iruimil » imunilor pe apa... El ti ivciiiiiușii'
cmuiua. INu ni se spune în nici una din dume ce s-a mai intîmplat cu
fata, dacă a fost scăpată ori nu, l<»t iiitm.-ul
. treaza asupra liliacului i'aiv se iiieu» ă. Imimtv d» iimarle insa
»•! n;;,.i \ arc vrem»' sa-și spună ultimele dorințe ralului său și
anume 11 i» > _'.i -;t sa duca-H graba cea mai mare acasă, dar sa nu
spuie nimănui , > I
-narat, ci că s-a-nsurat. Dar aceasta însurătoare e demascată :p i
liindca ne spune vine i-a lest mireasa: apa : starostele; racii,
lăutarii; slrjaiii de pe mal. ce freamătă la suflarea viatului.
Dacă acum, după cunoașterea subiectului cintat de poezia populară
polonă, ne gîndim]a Miorița românilor și am căuta să le punem față-n
față, se pare că deosebirea este foarte mare între cîntecele respective
ale acestor două popoare. Totuși privind mai de aproape, la lumina unei
minuțioase analize, găsim că cele mai însemnate elemente din poezia
poporului român cu acest subiect le aflăm în respectivele dume polone.
>3 и adevăr. la ambele popoare e vjjrbajie uip,ţ4uâr.,care
nioaie.de.ntoarte i ăi i ? silii a: la români un cioban, la poloni un
soldat din cavalerie (ulan • Jmiar) ou adesea un tinăr nobil'.
Cauzele”norin~și felul cum moare' . trend sînt diferite, acestea insă
sînt secundare, lin de cadrul poeziei iar nu de «dein» idele
fundamentale. Urmînd analogia aceasta, vedem că eroul in clipa inorții
se adresează unui tovarăș de aproape, — care însă
‵ " "" " • - — W - - - — T- — ■ -»* — -
■—r_u. . U. _ — _ ■ ₽ - - ■*— • * -•*- -
_ -

se pune în sicriu alăturea. Dar cununa aceasta simbolică o pierd — sau mai degrabă le-o răpește viitorul soț — cînd se mărită și cind pierd nevinovăția. Deci, fata nedes-părțindu-se niciodată de cunună, o firesc ca atunci cînd flăcăii văd pe iaz plutind p cunună singură să-și închipuie, prin asociație de imagini, vă se îneacă o fata mare. Pentru semnificația cunimei, cf; Zygin. Gloger: Obchody wenelne, Krakow, 1869.
® O. Kolberg: PieAni lud и /юівкіецо, Warszawa 1857, var. 16 m, p. 201.
* Kasia — diminutiv din Katarzyna [= Ecaterina]. lasiu și Kasiu sînt eroul și eroina tuturor chilecelor populare Iu poloni.
7 Koz/owski (Lud. IVш-гтvii, 1869, p. 44), crede că acest fapt e o mărturie arhaică de farmece pe care le întrebuințau felele împotriva flăcăilor asupra cărora vroiau să-și răzbune fiindcă nu răspundeau iubirii lor. Deci cununa feciorîei este socotită ca avînd putere de vrajă. De altfel, in ilcsclntecele și vrăjile de dragoste la popoarele cu datina cununii, aceasta joacă un însemnat rol.
* în cele mai multe variante il trimite pe cal la tată și mamă, în puține se vorbește numai de mamă și foarte rar de iubită.
|nu-l mai poate scăpa /eroul cioban sp "J—
I Xi г'ьа^P adr^ază'nuoaro. năzdrăvan*: la poloni, rabini. Deci Vjn.Huî lasă ȚeTlimbă de moarta acestui credincios tovarăș, ultimele 'iui dorințe si rea mai însemnată esle aceasta: - _
Hui că el a murit, ci că s-a-nsurat. Motivul care-1 determina la aceasta. % foarte nobil: el nu vrea sa mîhnească pe cei de-aproape cu moartea Im. L^s*"Tdusi și la români, dar mai ales la poloni, |
j4ț.altțateaJțiagHiăj deși ascunsă sub straiul alegoriei, se dezvăluie.
' ^ȚȘi 'ai.-i urmează la ambele popoare zugrăvirea aproape fidela a unei nunți, înșiruindu-se'cele mai însemnate împrejurări și cele mai caracteristice personaje ale ceremonialului de căsătorie.; Ba mai mult încă: sînt poezii polone in care nu lipsește nici jmotivul'^măicuții bă-trine" atît de cunoscut la români: „Iar dacă-n calezi va ieși / Bătrîna I 'mer măicuță, / O să te-ntrebe biata:/ —Măi Negrule, căluț iubit,/
Unde mi-i feciorașul ? /, Unde mi-i tinerelul44 ?... 9
s=Ma băt rîna lui mamă se gîndește întîi eroul și I se strînge inima de durere cînd își închipuie cît de greu are s-o lovească vestea morții lui. Numai «/Că frumosul episod al descrierii pe care-o face mama despre fecjornl ei .
i celor pe care-i întreabă, acea măiastră portretizare de la români lipsește Aproape cu totul în poezia, pojonj$ Iată deci puse față-n față poeziile ^cu același subiect, ale acestor două popoare. țCă centrul de._greutațe la ambele îl formează același тоиv^щыпсаре-nici, o îndoialăJ Firește, mi poate fi aici vorba de vreo influență de la un popor la altul la baza crea-țiunii acestor poezii; la ambele ele s-au dezvoltat cu totul independent.
/Motivul fundamental, ^comun la amindoua popoarele (și comun încă și î la multe altele de care nu ne ocupăm aici), este încă una din nenumăratele i mărturii pe care le aduce folclorul despre eternul omenesc din manifes-tăi'ile sufletești ale popoarelor, chiar la cele mai deos'ebite intre ele^Si acest motiv este uimitor de asemănător la români și poloni,' Deosebirea mai izbitoare-între cîntecele respective ale acestor doua națiuni sta tn aceea că la romăiyXmotivuLs^rproiectat pe fondul vieții păstorești, care în trecut — dupa~cuin caută să dovedească d-1 Ovid Densusian^, I , pe temeiul poeziei populare — a ocupat cel mai însemnat rol la români; j i pe cînd la .poloni nu mai găsim această viață pe care să se fixeze motivul \ ț nostru. Aici alta este atmosfera: o formează viața soldatului sau aceeal ■ \ a nobiluluiл>are umbla prinJumejn tovărășia calului său. Pentru definirea atniosierei acesteia, singura ce diferențiază mai adine cele doua serii

de cîntece, atrag atenția asupra personajului animal care-i repre-
i^zentativ: la romani,.miorița; la poloni, calul. Dar acest animal este simbolul unei vieți: mioara, al vieții păstorești; calul, al vieții cava-

9 Oskar Kolberg, op. cit., var. 16 s, p. 203—20

(,'Л

însă ca să îmbrățișez literatura populară a tuturor românilor, trebuie să amintesc și de^H'z.ia roimTnjh-r’dliii Macedonia, jfotivul acesta îi aflăm și la dînșii și апитеПп еЬйесЖ d< „xeaue’'. Tata subiectul: eroul, dus de-acasa prin străini dep_arle, împreună cu aili tovarăși, ca să-și ciștige plinea, se-mbolnăvește sau e rănii greu și trage să moară. ■Tovarășii lui. nemaiăvînd nădejde că o să se îndrepte, se vorbesc sa I părăsească. El simțind aceasta îi roagă să-și ție legământul farul intre ei la plecare, acela de a avea grijă unul de altul pînă la moarte. Totodată, -își spune și colo (tiu urma dorințe, care sînt de două feluri:

a) spune unde să 1 îngroape; „Sus pe munte sa mă urcați / Acolo \ pe nefericitul (de mine) să mă lăsați / Supt vreo umbră de fagi / Umbră)de fagi, umbră de pin / Acolo fiarele nu vin...‟10

b) Iar cealaltă dorință este, pentru sărmana lui mamă: „Toamna dacă \ a veni, o soților, / Voi pe acasă vă veți duce... / Prin satul meu dacă veți trece, / Cintece să nu care cumva să cîntați, / Puști să nu cumva ddscărcațill, / Căci va auzi sărmana mamă, / Va ieși-n drum și vă va-n-/treba; / Să nu-i ziceți că murii, / Să-i ziceți că mă-nsurai, / Pămîntul / mireasă pentru a doua oară îmi luai / Soacră piatra pentru a doua oară . îmi făcui‟ 12

Firește că pusă în legătură cu poeziile nord-dunărene carq prezintă (pceîași motivTâl alegori^mortijAgăsim oarecare asemănare;ftiiimaJjj'i

munții și pădurile în care a trăit, o apropie mult de Miorița unde avem aceeași dorință adesea manifestata in chip desăvârșit artistic. Apoi tot astfel, mama la care se gindește să n-o mihnească —- și în sfirșit chiar acel complot dintre tovarăși care se sfătuiesc să-l părăsească — deși ei riu-Fifeloc. vinovăți de mqartea lui — ne amintesc de complotul ciobanilor ucigași din Miorița: Toate acestea pot duce și la bănuiala că ’ avem aici urme vechi de pe vremea comunității de viață dintre toți românii, dar1 mai poate fi și alta mai prudentă, că în împrejurări de viață SK. asemănătoare, deși departe unii de alții, au dezvoltat adesea în cîntecele lor — in chip cu totul independent — motive comune, datorită firește și fondului comun sufletesc, ca fiind unul și același popor. Totuși, ceea cp ne interesează pe noi mai mult, in acest „cîntec de străinătate'' al românilor macedoneni este însuși motivul alegoriei marții. iar acesta • in felul cum e n-dal nu-i deloc specific românesc. El trebuie pus in legătură cu filiațiunea sud-balcanică a motivului și îndeosebi cu poezîtT4

10 Periele Papahngi: Poezia populară a aromânilor, p. 888 (Materialuri folclo rislice, București, 1900.

11 Aluzie la datina aromânii la Întoarcerea acasă a celor duși departe: vestesc de departe prin chiote și focuri do pușcă venirea lor.

12 Periele Papahagi, op. cil., p. 888, cf, *și G. Weigand : Die Olynipo Walachen, p. 116.

(populară grocească^Aioi, printre cîntecele hoțești tr <sim uncie care ciută

- moartea unui haiduc sau a unui împilau de haidu* i LI loagni pe tovarășul ce se află cu dinsul să troaca înot fluviul care-1 desparte de ceilalți Xtovarăși, cit o putea mai repede și aici poezia are imagini foarte reușite ’si originale: „Aruncă-te-nspre țărm, tovarăș, departe dincolo de flu-/ viu... / Și brațele fă-ți-le vîsle, iar pieptul fă-ți-1 cîrmă, / Iar trupul tău vin jos și sprinten, sa-ți-1 prefaci In luntre!‟
c Dar cind o a|unge la locul unde s-adunau ei și țineau șfa I șil i11d to\ a-rasii-or întreba depinsul, atunci: „Tu mi le spune c-am murii, / / f/s-pum că mani însurat / Departe hăt, prin țări pustii. . / soa>ră-un a i-il IcxfH'il<’ de piatra. • .Mireasă nii-i piiniijilul iic^i ny j Iar de cuninați
■ \ ani pptr iedele^. 13 .
Se vede clar că alegorizarea este identică șt că in poezia macedo romă nă e de proveniență grecească. Deci la aromâni poezia respectivă ayind alte părți reprezentative românești — comune și celorlalți români din nord — iar nu însuși motivul alegoriei morții care-i vădit de împrumut I și numai adaptat la împrejurările specifice ale vieții aromânești, în pa-t ralela ce voi continua-o între poeziile polone și românești cu acest motiv,
* voi luST'câ? bază- variantele .Miorițelor nord-dunărene. Sa confrunt im t r acum înseși alegoriile *la ambele serii lol< lorici??|La pcdoiii se întrupată in' •solia pe care tînărul o dă calului său: ... „Dar nu spune — adevărat/ Că stăpînul s o-necat / Ci spune că s-o-nsurat. . . / Da tristă i mireasa mea Că-i nisipul și apa / Și triste mi-s starostile / Că-s racii cu trestiile !/ ^Și-apui ce triști lăutari / Că-s pe mal cei verzi stejari !:‘14, sau încă: '.„Aleargă, surule, — acasă, / Dar nu spune tatei, mamei / Ca m-am înecat / Ci spune părinților / Că m-arft însurat 1 / Iar mireasa mea /
Z E stafia apei,15 / Pietrele mi-s perine, / Trestile plapuma, / Vornicei tari de nuntă / Stejarii de pe mal!‟ 16 ibtivul „măicuții bătrîne‟ alegoria se prezintă astfel: ȚW-Î'spline / Că eu m-am înecat, / Ci tu să-i spui,

<z*în poezia cu
„Atunci tu, Negru căluțule, / Că eu m-am însurat, / — Ce fel de-nsurătoare ? / — înecul In apă! / — Și ce fel de nuntă? / — Apa și bălăriile 1 / — Și ce fel de mireasă?/ — Apa cea repede! / Drept nuni am* avut racii /Și nună ______________ * '4Z ’W*

‟ C.Fnuriel, Neugrechische ИоШи«/ег, Loipzig, 1825,1.p. 19 (RăubersAbschied). » Cf. traducerea do lu început din Wojcfcki: Plesni hulii...

u La poloni „topiclec‟ și „tonoczka‟ însoiunnA: „omul caro s-a înecat și $-a prefăcut în duh {rău) ce locuiește în adtncuj apei unde trage la fund mai ales pe oamenii ce se scaldă'*, Greu нс ponto găsi corespondent în românește la aceste cuvinte. „Stafia apci‟ nu-i tocmai niniori1, CI’. Jan Kurlowicz: Slownik givar polskich, tom: V, p. 410. '
‵ 6 r
M Kolberg: op. cil., p. 196, varianta 16 o.

trestia din iaz / Iar vornici peștișorii, / Starosti mi-au fost țiparii, / Plapumă-mi fu iarba din lac / Iar perne pietrele din fund.‟ 17
Din mulțimea de variante, mă mărginesc la aceste citații socotindu-le suficiente și destul de reprezentative pentru Întruparea acestui motiv în poezia polonă.xDin exemplele do mai sus răsare limpede ah
•r Șt' ' ili spio пнмгip < a de-o c.tsnl orn'. redai ,ч eu lo.ile împrejură-\

Я vile ei mai însemnai.e, ni ini regnI ei cortegiu do perşimaje.r'mireasa în ’ . 1 frunte, apoi starostele; nunuf^ nuna, vurnict’ii‘,'druştile'is, lăutarii19.., 'n4 I ba încă şi patul nupţial cu plapuma: trestia, şi cu perina: pietrele lacului.
1 De-remarcat că multe variante se încheie cu_pomenirea lăutarilor, ste* Ijănî (le- pe пшiпi iazului, personincare foarte râiiailâ:

" T'recmd acum la poezia resj........tivă româneaseâ. .găsim şi aici destule*,
exemple: încep cu varianta Alecsandri:' „Tu să-i spui' curat / Că m-am însurat7 C-o fată • de crai / Pe-o gură de rai...‟; sau: „C-o mîndra ■ ■jaăiasă /Ă lumii mireasă?.. Brazi şi păltinaşi / l-am avut nuntaşi; / ' Preoţi, munţii mari; / Păsări, lăutari, / Păsărele mii / Şi stele făclii...‟ Apoi în altă variantă: ....Că eu m-am insural / Şi ш-am cuniinal /
Şi mir mi-au Fost. /. .Nună, mimă Slinla lună Şi nun mau- Ştiutul soare / Şi mini aşi l’all inaşi . Si Liniari / liniari I" 20, sau încă: ... „Da voi drept să-i spuneţi; / Că m-am însurat... / — ba cine fat-a luat?/...
— Pe sora soarelui / Ce-i dragă vericui! / — Care lui îs socri mari?/ — Luna jumătate / Şi stelele toate. / — Care lui îs nuni mari? / — Acei jucători / Luceferi din zori !‟21, sau aiurea intr-o colindă: ... „V-o-ntreba mama de mine, / Spuneţi că m-am dus la bine. / Că numai m-am însurat / Şi eu numai mi-am luat / Tot o fată de-mpărat / Să nu fie cu bănat.‟22 într-o variantă din munţii Vrancei alegoria sună aproape ca cea din Alecsandri: — „Mătuşă, mătuşă, / Da el s-a-nsurat / Şi s-a cununat./ Luna cu lumina / l-au ţinut cununa / Şi i-au fost nuntaşi / Brazi şi păltinaşi‟ 23/, sau în sfirşit în alta tot de acolo: — „Măicuţă bătrină / Cu brîu de cămilă,... / El mi se-nsura / Şi mi-l cununa / Soare şi luna,/ Luna-n răsărit, / Soarele-n sfinţit41. 24 -
-
Şi aici U<ei‘aşi ■i|‘,gorii\ avrdaşi tablou Iid*d al iiuidii hi care ца<iiи i t.de ai iTiTpTiГaITTo7îâTîlit‟nln i’Oi'i‘îiioиiiГПiTut răsâîo'rier alaiиг4P$цЬ

17 Cf. Kolberg: op. cit., var. 16, s. p. 203—204. Aceeaşi variantă cu ’foarte neînsemnate schimbări. Cf. ftegota Pauli: Piesni ludupolskiego, p. 96, Lwăw, 1838
18 în citaţiile de mai sus nu-i vorba do druşeo, însă tu alle variante sînt pomenite.
18 Asupra cortegiului de nuntă, cf. Zygmunt Glogor: Obchody Weselne.
Cf. Ovid Donsiisianu: Vieafa pAttlorească, yo]. II, Apendice, p. 135, varianta
21 Ibidem, varianta X1И, p. 139—140, ‘
22 Ibidem, XXIз, p. 151.
23 Dintr-o culegere inedită a subsemnatului (Ileräslrău-Vetreşti, Putna).
21 Ibidem, (Regiiiu, Putna).• ‘

fc,. нлiii., ners.iOiijc: inirwon. nunul, inn>^ mintngbjihilarn. .. Ja К^ПЙггЬгуГ!.гёйI-II siTr..-liibi--OESărv»m ca in aceste alegonzân şf ffinnmlni яi-Ia i>ol"iii procedeul eacelnş!, la începui ni se enunţai in • «diili Zwrâl.atamria: ..Tu să-i spui curat/Си rn-nm jnsural.. •», drePt să-’ spuneţi/Că m-am însurat... iar la p<..........
Nu spune că-s înecul I Ci zi cu m-am Însurat. . . .
F‘— |)upa această enunţare, începe înşirarea tuluror elementelor care la mi floî alcătuiesc frumoasa abnorm. Enunţarea generală din început e alegorie‘cTesivirşîtaceea ce urinează însă este o serie de

personificări, pe care considerlndu-le pe fiecare in parte vedem ,că în ele' predomină elementul comparativ, cu oarecare înclinare către metaforă, de exemplu.* F Iar mireasa mea / E stafia apei
I /'Pietrele^mi-s perine;/Trestiile, plapuma, / Vornicei mi-s peștii / Iar lăutari, stejarii de pe mal!‟
У Acestea sînt simple^persqnificări încă în faza comparației, căci de fapt se compară: stafia apei cu o mireasă, pietrele din fundul apei cu perinele, • peștii ce s-adună în jurul trupului celui înecat cu vorniceii. Iar unde nu avem personificări avem de-a dreptul comparații ce. năzuiesc spre metaforă, ca în „Pietrile тпi-s perine, / Trestiile, plapuma..."
v l a români tot astfel, brazii si paltinii codrului in care moare ciobanul I* sînt asemănați cu nuntașii, munții cu preoții etc... Dar cind găsim versuri ca: „Luna cu lumina / i-au ținut cununa...‟, aici prozo-popeea s-a degajat de comparația care i-a dat naștere, e definitiv realizată și în același timp se confundă cu metafora, elementul de bază al alegoriei. Deși însă în genere aceste expresii figurate, luate in porte, nu-s decît niște comparații-personiiicari, totuși considerate la un loc toate alcătuiesc un «tablou simbolic, care nu-i decît întruparea moti-vului pe cure l-am numit : alegoria morții.xln legătură cu acest tablou în care e zugrăvită moartea in chin~atiLde--p.Qetic și care apare destul de f/des în poeziajj opul ară de pretutindeni,|btto Bbckeljdn lucrarea sa, la j capitolul
7/ГvëiГКТпТîceasta alegorie a morțij
încă o dovada a optimismului poeziei populare. Și anume spune el: ■ „Moartea pentru poezia populară nu-i deloc o viziune spâimintâtoure,
as Varianta Alecsandri In ceea co arc ca mai frumos și mai temeinic nu este creațiuție a lui după cum se credo îndeobște. Poetul, intervenind la desăvîrșirea ei, s-a mărginit a se atinge mai mult de forma poeziei eizelindu-i versurile. Nu se poate susține că Miori(a, prezenttnd util de fidel motive do domeniul folclorului universal, să fie inventată, fie chiar !n parte, de Alecsandri. Aceasta se vădește și mai mult comparlnd varianta lui cu altoie (cf. mai ales una din citatele variante din munții Vrancei), care Insă nu au forma atit do perfectă. Afară de observația justă a d-lui Ovid Densusianu (op. cit., voi. 11, p. 94, nota 1) nici o notă discordantă nu mai apare In ea, nimic nepopulnr. Daci dud e vorba de cuprinsul ei, iar nu de text, varianta Alecsandri poale fi ținută tn seamă chiar pentru studii științifice.
,
scheletul eu coasa nu-i pe placul ei: dimpotrivă moartea este o nuntă /; veselă, precum ciula un cintec de miliție la germani1.
Bockel, deși un bun cunoscător al poeziei populare, face aici o atu
< mal ie crit icabilă, din două puncte de vedere:
fiindcă poporul nu vede și n-a văzul nicii'ind in moartea-feno-V/lnen o nunta si nici in moartea-persoană o mireasa.
>Ţ*L,i ă'b) și fiindcă se contrazice pe el însuși și iată cum: mai înainte ne '^vorbește despre optimismul de concepție al poeziei populare, optimism care în adevăr se vede în toate împrejurările vieții omului primitiv cît și în ideea despre moarte. Totuși uită un lucru Bockel: dacă poporul și-ar închipui moartea-persoană ca o mireasă ori moartea-fenomen ca o mintă, cred că aceasta n-ar fi nici deloc o manifestare optimistă, ba dimpotrivă ar fi semnul celui mai adînc și mai deprimat pesimism. Aceasta este de domeniul poeziei culte și anume e tema favorită a poeților romantici, pesimiști prin excelență Ei au idealizat moartea ima-
> ginîndu-și-o ca pe-o mireasă și aceasta tocmai fiindcă erau nemulțumiți de viață. f

Oare aceasta trebuie să vedem în poezia populară și in concepția poporului ? Desigur că nu, și nici Bockel n-a văzut acest lucru, dar concluzia logică din citata afirmație a lui aceasta e. Deși tocmai pentru susținerea optimismului poeziei populare nu putem primi acea afirmație.
t Dar poporul fiind optimist și optimiste și creațiunile lui, el nu poate concepe moartea decît ca ceva grozav, spăimîntătpr, cu care greu se poate deprinde. Chiar viziunea scheletului cu coasa (de care vorbește Bockel), deși ajunsă azi un fel de emblemă banală a morții în cercul claselor culte, este tot de origine populară 27. Că este astfel se poate aduce mărturie jalea sfîșietoare în popor cu prilejul morții și se mai poate aduce însăși literatura populară în legătură cu moartea și în primul rind bocetele. lată cum se adresează morții in ele poporul: ,,Bată-te pustia, moart e, / Cum ești tu făr-de drept ale, / Cum mi-ai pus picioru-n prag / Și ui luat ce mi-o fost drag!..." 28 șau: Of! mînca-te-ar focul, moarte, /
• Cum mai faci și tu dreptate... 28bls, sau în alt bocet iată ce portret îi face: „Umblă moartea prin grădină/Cu lampas și cu lumină / Rupînd
28 Otto BOckel: l>sychologie der Volksdichtung, p. 202 — 203. Leipzig—Berlin 1913.
26 bis. Cf. Leopardij <
X" Cf. S. FI. Marian :| fnmormlnțarea romdni'jBucurești. 1892, p. 121 ^„Moartea cu coasa cosește / Și pe^nime nu ferește / Nu" se tenie de voinici, / Nu i-i milă * de prunci mici..
28 Ibidem, p. 557.
28 bis. Ibidem, p. 120.

/
flori din rădăcină... / Rupînd virvul florilor / Și fruntea feciorilor.. Iar la aromâni, o apostrofează de obicei cu cuvintele: „Moarte laie ș-fărmăcoasă"* 30. , . , , ...
» Iată dar eă iiюиНи in popor nu să biiem i do i pi < t <» пъii i loan , ba dimpotrivă el isi lace despre dinsa cele mai sumbre in iapuin. Stoicismul in fata morții ori atitudinea pesimistă romantica ce duce la idealizarea ei, degeaba am căutat-o la popor și in concepția lui despre moarte întrupată in poezia populară.JAtunci cum rămîne cu moartea-fenomen imaginată ca nuntă? Acesta e fapt pe care nu-1 putem tăgădui fiindcă în adevăr există în poezia populară. Și în aparență Bockel pare a avea dreptate! — Dar să fie oare moartea în poezia populară „o nuntă veselă" ?_Dimpotriyă, găsesc că nimic nu-i mai sfîșietnr dp.Xwatrdji t o a t ă ^/lorifcTsau, Ia poioiц, in poeziile corespunzătoare, decît rnpm.eQtuI cînd eroul spune că s-a-nsurat, precum și întreaga alegorizare care urmează. Atunci ce înseamnă această imagine și cum de s-a produs ea în mintea poporului pentru ca apoi să se Și astfel iată că ;i< uni >»> pun* morții prinți o înmiii, a fixeze așa de adine în (poezia lui? problema genezei acestei .i[eg"rrzari a

II

CAUZELE APARENTE DE NAȘTERE, CAUZE REALE DE ADAPTARE ALE MOTIVULUI ALEGORIC

,/ЛЬ річін, în genere, poate fi realizată pe două i.m;
r/zr- r/p adică atunci cînd un obiect ne l ăsare deodată in 1 .ini-' rob imaginea altuia care-1 reprezintă perfect.

■ b) <nrf(r.«,e!nd ea ... inluptuieșle pe ineSul, prufti- un Iun.- « de alnponzu,.. ș, .h. obicei in cazul mesia 4. reali;«p, ,,, „pX-dini altor iiguri da stil ниц simple.
n;^pSAVN?.® raCiUI? P.e Ca-e di? aceste cfii s'a Putut na?te abgoiia noastră, n ' ntunCI ar !nscmna ca poporul își imaginează moartea ca pe o nunta, ceea ce am văzut că nu se-ntîmplă-n realitate Si «noi e știut că poporul nu utilizează de predilecție ui шai inuit
tafora; aceste figuri reprezintă un proces stilistic prea înaintat In ner.-d, popmid jnlndmmțuazd i'uartu ' ' ' l"
dc Predilecție alegoria ei mai mGll me-
gt și comparația.
Ibidem, p. 281-282.
30 Млiiгia плппггii ai n
/7ц)eci/alegoria morții n-a pulul fi înfăptuita direcl; ne rămîne cealaltă \ vale: indirect. Să vedem cum. Dezlegarea ne-o oferă înseșLpoeziile cu *acest subiectTChiar in ele pare a se vedea limpede obîrșia primă a acestei oâlegbriiXln adevăr, motivul cel mai important care-1 face pe timir sa '• spună că s-a însurat este acela de a ascunde crudul adev u npimei sa Ier" V— sau părinților amindoi la poloni sau adesea iubitei sale).. De exemplu:*; i„lar dacă-n'cale-ți va ieși / Bătrina mea măicuță / O să te-Atrebe biata: / — Măi Negrule, căluț iubit, / Unde mi-i feciorașul ? / Unde mi-i tinerelul ?/ Atunci tu, Negruțe, nu-i spune / Că eu m-am înecat. / Ci tu să-i spui, •Căluțule, / Că eu m-am însurat..31, sau încă tot la poloni: .. .„Dar să nu spui tatei, mamei, / Că m-am înecat, / Ci spune-le, Surule, / Că m-am însurat..."32, sau la români: —-/„Maica de-o veni/Și de / v-o-ntreba / Așa să-i cuvîntați: / Că eu m-am însurat / Și m-am •cununat. Д,"33
Dar aici avem procesul prea înaintat, alegoria este realizată desăvirșit. Să coborlin insa mai jos. unde nici măcar pe departe nu se simt»* tendința •către figurat, ci găsim numai acel înot i\ nobil de a nu miliinjje cei de-nproape:,
La aromâni intr-un cintec de xeanc, un cărăuș G.iog&ț dus in „căr-■vane", moare departe de ai săi. Și în ceasul morții, cînd tovarășii întreabă: — „Ce să spunem noi acasă / Bietei niveste, / Mamei carete r plînge / Și sororei tale ce se vaită?..el răspunde: — „Multe-nchină-ciuni să le dați/Și lor mult să mă lăudați / Căci mi-e bine și trăiesc / Prin străinătate unde iernez; / Să le spuneți că eu viu / Cu Caii-ncărcati •cu in..." 34 *
Vedem dar aici că în chip cu ^otuLdirect, nefigurat, emul rom_m pe prieteni să cruțe pe ai săi tăinuinomle aiTevarul grozav al mor'ii lui. 'lot așa de simplu manifestat apare același motiv intr-o colinda, va liantă a Mioriței. Eroul spune celorlalți tovarăși „veri primavarei' care vor să l omoare: — „Și-acasă dacă veți merge, / Maica-nainte v-o ieși, / Mămuca v-o-ntreba: / — Frate vost-unde-a rămas? / Spuneți c-am Tămas pe munte / Cu oile cele cornute, / A rămas pe niște văi / Cu oile cele bălai.../A rămas printre hîrtoape / Cu oile cele șchioape...33 Deci [lentru a ascunde moartea lui mamei sale, ci in\eiilea/.a mi oea-edt-văr. . . S;i spuie maniei ca a rămas in urmă pe munte mi iiiЧe oi, ubic'd eu ..cele șchioape11, fapt foarte verosimil și foarte li revent in viața ciobănească.' Amintesc aici și-o frumoasă variantă a i/т/дOo pe aceea a lui G. I)em. leodoi eseu, unde este vorba de iubii.i eroului.

31 Oskar Kolberg, op. cil., var. 16, p. 203 — 204,
32 Ibidem, var. 16, m, p, 201.
33 Ovid Densusianu, op. cit., 11, Apendice, p. 135, var. VII.
34 P. Papahagi, op. cil., p. 939. /

38 Ovid Densusianu, op., cit., II, Apend., p. 153 (var. X.Xlg).
55
Ciobanul care moare roagă pe mioara năzdrăvană ca daca va vedea: „O mîndră fetiță / Cu neagră cosiță, / Prin crlnguri umblînd,/ Din gură cîntînd, / Din ochi lăcrămlnd, / De mine-ntrebînd, / Să nu-i spui că sînt / Culcat sub pămlnt; / Ci că m-am tot dus / Dus pe munte sus / Prin virfuri cărunte, / Dincolo de munte, / Căvălaș să-mi dreg,/Flori • ca să-mi culeg / Pentru nunta mea. / Ce-o să-mi fac cu ea!‟ 36
îat& dar care ar fi(Cauza prima pe care o aflăm la baza creațiunii alegoriei: ^țmdinta de a vorbi prin aluzii figurate pentru a învălui crudul adevăr MmoHih37. Dl Ovid Dcnsusianu leagă nașterea alegoriei numai de motivul acdsttf: „... ciobanul vrind sa nu alic marna lui ca a fost oiiuadn spim^șa i se vorbească in învăluiri de plecarea lui departe, după ce a făcut nunta cu o fată de crai și a avut ca nuntași brazii și pali inii, ca lăutari păsările. .ч‟ 38 * Apoi sînt citate alegoriile din diferite variante ale Mioriței, iar mai departe ca o continuare a aceleiași ideine spune: ..folclorul’ străin cunoaște și el acest fel de poetizare1, 3g.fTrT^adevăr. amintitul motiv: tendința eroului de a ascunde moartea sa celor draM ' pare a fi cea mai im nori antă cauză ce stă la baza creațiunii alegoriei, dacă nu chiar umo^/bot uși însă^împotrixa^acestei concluzii se ridică următoarele pbiecțiuni:^avem nujlte variante ale Mioriței (mai multe decît cele ce’prezihtă tabloul alegorid'afTnUrții) unde motivul ascunderii adevărului n-a dat nașt ere alegoriei40. în acestea^eroul roagă pe oaie sau pe tovarăși săjspună mamei (sau iubitei sale) că s-a dus pe munte sus. Airi că a rămas in urmă cu oile „cele șchioape1* sau că se va in toarce mai tîrziu. Și unele din aceste variante sînt printre cele mai frumoase41, unde nu s-ar putea susține că lipsa talentului la creațiunea lor a făcut să fie lipsite de o poetizare așa de avîntată ca cea a alegorizării.
q Pe de-altă parte, la poloni nu găsim deloc variante unde să lipsească alegorizarea morții. Pretutindeni eroul spune că s-a însurat, lată dar două extreme:
/• a) la români tendința ascunderii morții se exteriorizează de obicei in chip cu totul simplu, pe cind
/ b) la poloni, același motiv ar da naștere Întotdeauna stilului ligu- гні, ссіш пни hnlгіі/лнЦ ppiili’u popor: лірцогнч!
38 G, Dem, Teodurescu, Poezii populare române, 1885, u. 436.
” Adesea triști apare In poezia populară polonă această tendință nu numai față de părinți ci față <|o toată lumea căci eroul zice calului: „Dar nu spune nimănui I C& m-am înecat...‟ Totuși aceasta sa Inttlnește mai rar și fără îndoială că și acolo lot la părinți (sau numai la mamă) se gtndește.
3e Op. cil., voi, II, p. 93,
8B Op, cit., voi. II, p. 98.
40 Am citat mai sus ellova din ele.
41 De pildă varianta G. Dom. Teodorcscu sau var, a lll-a (din Ov. Dcnsu-sianu, voi, II, p. 127).
6z
’ 1
De ce ? Să fie aceasta datorită unui talent superior din care au izvorît . poeziile polone? Dar vom vedea la locul cuvenit.că/poeziil^respective \ Romanești sînt de-o inspirație mai înaltă decît cele polone* Și apoi oare . Q- să fie adevărat căjajegoria ascunde celor dragi moartea eroului ? Cînd de exemplu la poloni mi se spune42: „Iar rnircasa mea *■ stafia sau apa cea repede, vornicei peștii, pietrele in lac perine?1 etc., nu se înțelege ^^jperîect că eroul a murit, ba încă chipul cum ni se zugrăvește moartea jni ne

întristează și mai mult? Comparînd acest fel de a vorbi figurat despre moarte prin cunoscutele alegorizări și celălalt fel de-a vorbi în sens propriu, (ca atunci cînd eroul trimite cuvînt mamei sau mlndrei că s-a dus pe munte sus să culeagă flori, ori c-a plecat departe la iernat... etc.), constatăm că în cazul întîi nu._se_ascunde. moartea, ci dimpotrivă șe accentuează și mai mult asupra ei; pecîndîn cel de-al doilea caz moartea în adevăr este ascunsă; măcar pentru un timp oarecare, fie cît de’scurt^mama încămai'poătenădăjdui că fiul ei se va întoarce. Logic ar fi ca atunci cînd se vorbește despre moarte prin alegorie eu scopul de-a o ascunde, aceasta s-o ascundă și mai bine. Și totuși, nu numai că nu-i așa. dar ea o dă și mai mult pe față, insistând asupra ei! In varianta '■ <\lecsandri se pare că poetul popular 43 a observat că alegoria nu ascund* moartea și de aceea revine asupra ei rugind pe mioară să nu spuie mamei _ 'că s-a-nsurat „C-o mîndra crăiasă /A lumii mireasă..." fiindc-ar _ înțelege că a murit. Și cu toate acestea, ce poate fi mai figurat decit aceasta? Alegoria aici e și mai desăvîrȘită decît în „o fată de crai", care ar putea la toată urma nici să fie socotită ca alegorie, ci numai ca z o'_înventiune_a ciobanului; căci așa recomandă el Mioriței să-i spuie mameVAtunci cum rămîne cц nașterea alegoriei din tendința de a ascun-de moartea?...
După d-1 Ovid Densusianu, dorința eroului de-a tăinui moartea sa, și însăși alegorizarea morții sînt unul și același motiv. Noi însă, fără să combatem afirmația lui Densusianu, credem că aici t i и fa< •- cu două motive distincte;

1 ajegoria morții, motiv anterior

2. tendința ascunderii morții (fio chiar și prin expresii figurate) — motiv ulterior.

Aceste motive au fost cîndva ou totul independente unul de altul, iar andndouă nu sînt printre elementele colo mai arhaice ale Mioriței, ci s-au fixat mai tîrziu, D-1 O. Densusianu in cercetarea diferitelor structuri folclorice care s-au suprapus în Miorița, ajunge la concluzia că motivul

42 Dau exemple din poezia polonă unde o nuli vădit ceea ce vreau să arăt ' chiar pentru Miorița; analogia fiind perfectă Intre cele două serii de poezii din punct do vedere al alegorizării e Indiferent do unde iau exemplele.

... 43 Dacă nu cumva această turnură s-o fi datortnd chiar intervenției poetului,
mndcă aiurea la români n-o mai găsim; se află însă la poloni.

/h3"

măicuței bătrîne (sau al iubitei) a fost adăugat mai tirziu și acest lucru îl arata d-sa prin dcstule.exemplificări din poezia populară (în afară de Miorița) pe unde circulă motivul incit nici-o îndoială nu se poate.ridica. ' Noi îl cunoaștem in folclorul slav și grec 43:,is. Dar d-1 Поп iisiami mai spune că motivul măicuței bălrîue l-a atras și pe celalalt motiv, ai ascunderii mori ii, care ai li născut alegoria 4l. Socotesc ins;i ca alegoria morții a existai. înainte de fixarea celorlalte doua motive, dintre oare,
' pe i t | ai ascundem morlii il cred mai vecin decit al măicuței Ь urine. Aceasta ne-o probează existenta lui la poloni și ia alte popoare in poezia cu motivul alegoriei morț ii. Dar cînd au venit aceste motive ele au găsit fixată de mult în Miorița alegorizarea morții. E adevărat, nici aceasta nu ține de elementele fundamentale ale Mioriței, ci a venit de aiurea, dar ah goria marții e poate cel mai vecin motiv ee s-a adapt »t la i fralul ailiaie și iiiiin.il după el vin celelalte. Dintre toate însă, motivui ascunderii morții, datorită potrivirii, s-a alipit

de alegoria noastră și într-atit s-a contopit cu ea incit azi apare drept un singur motiv. Ba la aceasta se mai poate adăuga și ipoteza ca motivul mai vechi în Miorița, al alegoriei, nemaifiind înțeles de popor 43 44 45, acesta a căutat să-i dea o explicare, să și-l justifice și astfel l-a unit cu celelalte două motive și în special cu cel amintit în urmă, garantîndu-i astfel și o existență mai sigură in viitor. Așadairmol ivul Icmlinta eroului dr a ascunde moartea sa celor de-aproape, lixîudu so in poezii? după ce alegoria era un fapt impiiur cu mult mai dinainte, nu numai ca nu poate ii suficient pentru explicarea elegorizării, dar prea puțin sau < hiat deloc n-a contribuit? In formarea alegoriei, deși in aparența aceasta ar fi cea mai importantă dintre c-iuzele nașterii ei. Rolul de netăgăduit pe care l-a avut acel motiv este că , unindu-se cu alegoria i-a desăvîrșiț adaptarea și a favorizat întrueitva menținerea ei. Totuși aceasta n-a împiedicat dispariția motivului alegorie din multe variante și astăzi încă e pe cale de dispariție, căci e de presupus că în trecut motivul era cu mult mai frecvent în.^poezia populară 46 și în special în Miorița^ Sa căutăm deci aiurea iobîrșia alegoriei morții.

/ ; Aproape în toate poeziile în care s-a fixat acest motiv alegorie, eroul este un jlar.âti in flonren tinereții, pliu de id» alini și de nădejdi, : cînd e aproape gata să-și înceapă a trăi din plin viața, alegindu-și de mireasă pe cea dorită. Dar deodată SC mlimpbi licnmocircu neașteptată a morții lui. Și ani relevat deja că col mai trist, moment al poeziei e acela

43 bis. Cf, Abbott,

44 Ov, DciisuBianu, ли. oă., 11, p. 101.

46 Se va vedea mai (icparle de ce alegoria puica să nu mai fie înțeleasă de popor și prin urmare sil înceapă a dispărea, iar că a dispărut, se poale deduce și din felul cum se prezintă variantele Mioriței culese,

44 Cele mai midie sînt In formă fragmentară, simțim că le lipsește ceva.

unde aflăm că eroul s-a-nsurat. în adevăr, alegoria pare a ne spune: tînărul acesta era destinat să aibă în curînd nunta și iată acum ce fel de nuntă i-a fost dat să aibă... Și urmează apoi zugrăvirea nunții: in loc de mireasă apa cea repede, în loc de vornici peștii... etc.... Deci 1 alegoria în poeziile noastre s-a putut produce și prin intermediul eon-trastiilui: intre ceea ce era de așteptat de Ia Vinar și realitatea fatală. Pe de altă parte, moartea — mai ales cînd e vorba de un tînăr — este privită de obicei ca o antiteză a nunții. Deci, imaginile nun Di și ale nun ții s-au putut alătura_prin contrast și apoi, confunda, inlocuindu-se una prin alta.i.

lotuși, contopirea elementelor componente ale acestui contrast cerea-vreme *, reducerea lor la o singură imagine, realizînd astfel alegoria, nu se putea produce deodată, ci pe încetul și mai tîrziubContrastul acesta trebuie să fi avut un rol însemnat la fixarea motivului alegoric, care în forma lui generală — ca idee cel puțin — venea de aiurea. El i-a pregătit terenul și alăturîndu-se altor elemente, în colaborare cu ele, a putut ajuta la dezvoltarea mai departe a alegoriei^

i. Printre tlementeh? iele mai vechi din Miorița, acele care țin de . stratul arhaic iundameiitalj cred ca sînt acel șir de minunate peisoni-’ ficari, printre care ocupă un loc de frunte persunilicările

naturii, în legătură cu dorința ce și-o exprimă ciobanul relativ la înmormintarea
• luiț\J£l dorește sa fie îngropat în strunga odor, să le aibă mereu aproape. r oile vor veni la mormintul lui și I vor plinge, ihr vîntul ii va ciuta din lluien.de așezate la capătii. Dovadă ca motivul acesta ține de straiul ,* fundamental e mai iutii specificul ciobănesc, din *d și apoi faptul că el se află in mai toate variantele Mioriței precum și in alte poezii; iar o mărturie și mai puternică pentru aceasta este existența aceluiași moliv e.xarija fel în poezia ar»jmânilou>Afară de citata poezie, care prezenta alegoria de proveniența grecească‘pe fond pur românesc, sînt alte poezii lirice al căror subiect îl formează numai această dorință a ciobanului care moare: „Dacă mor..., / La stînă să mă-ngropați; / La primăvară cînd vă veți întoarce, / Să treacă oile să mi le prind, / Să le prind și să le mulg / Și cu mina mea să le tund; / Fluerul să mi-l aud întruna / Cînd oile se vor aduna, / Ca să nu fiu și după moarte / Nici de tovarăși, nici de oi departe4147.
înainte de închegarea epică a Mioriței mol n ul mei a arhaic pășite rcs<: a circulat în lorimi lirică și circula asi fel pină u/i. Nicăieri însă nu-1 avem mai bine corist rval <n înli u doina (ciobănească) unde e vorba
1 dc un cioban mort d< | arie de ai sai, singur in mijlocul codrilor: — „Cio-

47 Pericle Papahagi, op. cit., p. 938.

bănaș de la miori, f Un’ți-a fost moartea 48 să mori? /— Sus in virful muntelui, / în bătaia vîntului / La cetina bradului..."
Mortul acesta însă s-ar cuveni să aibă și el parte de o inmormintare ; omenească; să fie scăldat, să fie „împînzit", să fie jelit, să i se aprindă luminarea la cap și In sfîrșit să fie îngropat cu tot ritualul cerut de datini. El însă n-are pe nimeni, e părăsit de toți în pustiul munților: nici rude și prieteni care să-l plingă, nici preoți care să-i cînte rugăciuni... Totuși are o mîngîiere mare: este altcineva care înlocuiește pe părinți, prieteni, preoți... și vine să împlinească celui mort datinile de inmormîn-tare, căci doina urmează: — „De jelit cin-te-a jelit? / — Păsările-au i ciripit, / Pe mine că m-au jelit,/ — De scăldat cin’te-a scăldat?/
— Ploile cînd au plouat... / — De-împînzit cin’te-a-mpînzit ? / — Luna cînd a răsărit... / — Luminarea cin’ți-a pus? / — Soarele cind a fost •: sus. / — De-ngropat cin’te-a-ngropat ? / — Trei brazi mari s-au răstur-, nat, / Pe mine că m-a-ngropat. / — Fluierașul un’l-ai pus?/—Pe •; craca bradului sus / Și cînd vintul mi-o bătea / Fluierașul mi-o cîntă, /
Oile s-or aduna / Și pe mine m-or căta‟ 49.
, Dech<jiatiira cu tot cortegiul elementelor ei vine să Îngri jească de cel j mort: ploile îl vor scălda, păsările îl vor jeli, luna cu razele ei îl va im pînzi, soarele îi va aprinde luminare la cap, iar vintul ii va ciuta din liniei vestind oile. Și astfel, doina aceasta, unul din cele mai desăvîrșite imnuri închinate naturii în poezia populară românească, ne prezintă un șir de frumoase personificări in rare natura e, arătata ca o mamă iubitoare ce are grijă de toii cei părăsiți de soartă. Dar multe din acest lanț de personificări — unde ceremonia inmormîntării este redată în chip figurat ca fiind îndeplinită de elementele naturii — se găsesc înca-
I drate epic în Miorița: vintul îi va cinta din fluier, oile îl vor plinge, brazii și paltinii îi vor fi nuntașii..—-
Fondul acesta însă oferea un teren foarte prielnic pentru fixarea I motivului alegoric ce venea de aiurea, datorită potrivirii lor, căci

foarte 1 adesea alegoria are ea substrat personificarea. Procesul de alegorizare I ce a urmat e ușor de înțeles: ideea morții care vine să subordoneze perii sonificările ce vorbesc despre moarte, n-are mult de schimbat. Unele j personificări rămin aproape neschimbate ca în fondul prim: Soarele, I luna, păsările; numai că pe cind mai înainte soarele personificat ținea I luminarea la capul mortului, luna îl impinzeu iar păsările îl jeleau, acum I soarele și lumi ii vor ține cununa, pasările îi vor li lăuturi de nunta...

48 Poate că „soarlea" și „soarta*1 cum e în cele mai multe variante, deși în graiul popular s-ar putea spune și „Un' ți-a fost moartea să mori..."

9 Ovid Densusianu, Flori alese din clntecele poporului, București, 1920, p. 109.

La poloni, chestiunea nu e așa de complicată fiindcă aici, motivul alegoric, deși împrumutat tot de aiurea 50, nu se fixează pe alt fond mai vechi ci el însuși devine nucleul poeziei, după modelul aceleia de unde z^a fost împrumutat motivul.

.,л Așadar, am văzut de la început că afegoria morții în Miorița și în general în poezia populară nu s-a născut în chip direct, fiindcă poporul nu-și imaginează moartea ca o nuntă; rămînea de presupus deci că s-a / format pe cale indirectă printr-un lung proces de alegorizare, datorită colaborării altor figuri de stil mai simple și mai iubite de popor: com-| parația, cu nuanța de contrast și personificarea, — iar la ^ceasta adăugi gindu-se și motivul pomenit al ascunderii mortiF. Totuși însă, exami-l nînd și calea aceasta, argumentele pentru susținerea ei nu sînt mulțu-^mitoare. Fără îndoială, a existat și un proces lent de alegorizare sau mai bine zis o dezvoltare a alegoriei și o perfecționare a ei dupăce ea a pătruns în poezia'ȚropuIaraTTiiSă ideea ei a venit din altă parte.' Toate cauzele examinate — (ori poate și altele) — au putut ajuta motivului

• alegoric transplantat de aiurea la adaptarea lui și la ulterioara sa evoluție: ele însă nu l-au putut crea.

Să vedem dar de unde să fi venit acest motiv și cum va fi luat naștere ?

ш

I

ORIGINEA DATINILOR DE NUNTĂ LA ÎNMORMÎNTARE ȘI OBÎRȘIA ALEGORIEI

într-un singur caz alegoria se menține în popor și este creația lui caracteristică, pe care o aflăm adesea în poezia populară: atunci cînd ea riuT'alegorîc!, atunci anume cînd ea nu înseamnă o figură de stil in înțelesul de podoabă, ci cînd este o realitate trăită. Alegoria în poezia populară, cînd nu e produsul urnii proces îndelungat de dezvoltare și de transformare a altor figuri de stil,.{înseamnă o credință sau o legendă., deci pentru popor o realitate aievea în care a crezut cîndva sau continuă de a crede încă.

Să examinăm* alegoria noastră să vedem dacă nu cumva a putut fi măcar în parte creată în chipul acesta, adică dacă nu reprezintă și ea o anumită credință populară, ’ r

In poeziile eu motivul în chestiune, o vorba de moartea unui tînăr.

E firesc dar să ne ducem cu mintea la oereiRonialul morții și să vedem cum se îndeplinește el în popor cînd moare un tînăi\ lată ce ne spune relativ ’ la aceasta Мнгiiні: „în t rie mul ншIЬ> :uir diti Biичнiп'a, t ind moare , o fată mere hîiu un Iеснн htdlit, гнiг dai iun «|«< a li se pune, pe lingă.

Și vom vedea de unde și cum.

M’amluri. încă si dviișcc ?i \ alairi, ...mu cn Ș« ' 'ud i,;i ■' 1,1
■5» > ar duet* la eununie, pentru ,-u'Inmnrl eu pmilru dinșii > < <>i> i'h i ■> cn ,i " nuni a. . . ‟ 41. ' Apoi urinează diw.rioriui (IrușOflloi'f n v/itiijoilor, »• îmbrăcămintei lor... ele.... Tot nici no miti (Iй știri și dflHprn altn ținu- j tui'i românești (Ibuinl, ТпщiЧIx nniii), nud1' iui lin I , I I I Datina aceasta insă, chiar dacă nu mai o practicată ‟pretutindeni, ea e cunoscută la toți românii. Dar nu sr nflă uniuni In români, < i la «< h- '<> ai mullc popoare din biuropn și di' nseiueiien șt In colii ti'1 j'inhi ejnV-' .VIiші Fisclu-r tu lucrarea sa, Ihitint' <!< iiiiiiitiriiiîntfli'i1 In pnio/il, ЛСОІО Utldc VОГ-bește despre tinerii cu mor nerasat orii, i
spune :<i,,iпiiioгиНнI acea lor pa i e_) adevărată nunta.,.‟u-.
Aceasta o spune nu despre poloni,‛ci în genere. Relativ la pdloni in special citează din diferite provincii reminis-cențe de obiceiuri de nuntă ce so uzitează la inmormintarea unui flăcău sau a unei fote mari.. Șt u i mai multe aflăm do In Kolberg adunate din toate părțile Poloniei/Astfel ol relatează: „în ținutul Pozminiei, flmăii ‛poarla trupul linei fete mari, iar Ielele mari pe al unui flăcăii Înaintea velur care duc sicriul, patru iele poarta pe o batista de undase, ținind o flecare de cile un colț, o cununa de fecioară sau de huilei și cununa aceasta o dur in biserică și o alirna-n cui lingă altar sau amvon ll. Tul Kolberg 11 e spume ca in ț mul ui Przemysl-uliii daca moare o fală шаге нaц un flăcău sint gătiți ca de nuntă punindu-li-so și inel hi deget-6*. Precum se vede, la poloni, datorită influenței bisericii, aceste tradiții do nuntă la înmor-mintare sînt pe calc de dispariție, se găsesc numai urme. La ucraineni *’ însă ele, ca și la români, s-au păstrat mult mai bine. La înmormintare e un întreg cortegiu de nuntă, cu vătăjei și cu drușce care merg alături. Atunci tnmormintarea are cu totul aspect de nuntă. I. i ucraineni, ca și TГromâni, sîiit voi nicei caro umblu cu plosca cu vin sau rachiu dind oaspeților ca să bea întocmai ca la nuntă. (RLXUmâni'?7. mai mult încă, • in unele pârli (precum in _comuna Băîăceana — fim ovina) vătăjeii frag focuri d«‛ PUscă tot drumul pin.ț la groapă, dat m.ica Referi st mă nunții. 1 ai1 In aceslca șeCadaueă lănLarii-luLiebuințЦгшшjiIes Tâ ineartea unui flăcău sau a unei fete mari. Socotesc suficiente aceste date, deși s-axjnâi putea cita nenumărate altele atît la romani cit și la alte popoare.
,DecL la moartea tinerilor necăsătoriți ceremonialul morții este deosebit ■de cel obișnbit la ceilalți inorți. El se prezintă sub chipul unei adevărate
ei S. FI. Marian,?Jninormtntarea la români, București, 1892, p. 253.
63 Adam Fischcr: Zwyczaie pogrseboH’e ludu pol.fkiego, fjwow, 1921, p. 296 sqq. и Colecția de folclor a lui Kolberg caro numără 36 tomuri, îmbrățișează aproape toate ținuturile polone.
Kolberg: Lud, serja, XI, p. 163.
6S Kolberg, Przemyskio, p. 51 sqq.
и A. Fischer: op. cit., p. 298.
67 Marian, op. cit., 253 sqq.

nunți, reprodqcînd cele mai Însemnate din datinile uzitate la celebrarea unei căsătorii’.-Să fie aceasta numai așa un fel de podoabă, o alegorie in natură, fără aft scop decît acela de a da un deosebit fast exterior înmor-, mîntării unui tînăr, precum s-ar putea crede la prima vedere ? Sa nu fi& oare altceva la temelie? Să coborim însă mai jos pe scara vremii: on<> Svhradei ne dă citeva date din trecut foarte

interesante, și care aruncă, lumină asupra acestei probleme. Intr-un discurs al lui Demostene (con-, tra lui Leochares) găsește el următorul loc important: maturul. vorbind de un om cu numele Archiades care murise holtei, se intreaba: — „De i unde știu eu că era holtei ? și tot el își răspunde: — Pe morminlul lui se află un lutrophorps''8.
Deci la ..grecii vechi era tradiția ca alurici cirid inurea un linăr Indici ă i jșe pună pe mormint un fel de. vas numit lutrophoros, care jm a un rol de căpetenie la nuntă 'A_jbl slujea ia adus apa pentru ..baia miresei”, care ocupa un. loc însemnat în datinile de lîuntFnu nurnăf ale grecilor vechi, dar la toate popoarele indo-germane. \
'îh seara dinaintea nunții sau în dimineața zilei în care se celebra nunta, in Atica, un băiat sau o fată, ruda de aproape cu miri asa sau cu mirele, scotea apă din izvorul Kallirhoe și <> ducea mirilor in Jiitroph.Oros."'i0i Iar ceva iriai departe urmează Schrader: „de asemenea și în cortegiul ,de mintă era purtat cu solemnitate lu(rol'orul‟ei. Prin urmare, vasulj numit lujjopKoros reprezenta îri Atica simbolul căsătoriei și acest simboț yal nunții se află pe mormîntul celor ce-au murit holtei.
r- Atît putem afla despre grecii vechii. Ce să însemne aceasta? Printre. f știrile vechi ce le avem despre slavi sînt foarte prețioase acele pe care ni; le dau scriitorii arabi călători prin extremul răsărit al Europei în secolele al IX-lea și al ~X-lea.
Schrader cercetează după Kotljarevski dintre aceștia pe: Ibn Dustah, pe Masșudi și pe Ibn Fadhlan. Din Ibn Dustah ne citează cum se îndeplinea ritualul de înmormîntare la slavii veche Printrș, altele, , aflăm că pe bărbatul mort 11 ardeau și apoi ii ingropau cenușa, iar l’enieia care îl iubea mai mult se spinzura pe mormintul lui62. Despre, rușii în special, ne spune cum clădeau groapa în formă de cameră unde ingrn-' pau de vie pe femeia pe care răposatul o iubise mai mult in viață, alături de celelalte provizii de hrană și de îmbrăcăminte trebuitoare pe lumea cealaltă. Știrile lui Ibn Dustah concordă cu cele ce le avem de la istoricul Nestor, însă el nu spune nimic precis despre moartea tinerilor neînsurați. 68

68 Otto Schrader: Totenhochzeit, Jena, 1904, p. 5.
54 Pe aceste vase, din care s-au descoperit foarte puține, se.afk\ cjesene ce., reprezintă unele scene de nuntă, altele scene de înmormîntare.
80 Otto Schrader, op. cit., p. 5—6.
’J Ibidem, p. 6.
82 Ibidem, p. 17-18.

Ceva despre aceasta aflăm de la Massmli. El ne spune clar relativ la slavi și ruși cu deosebire; moare 1111 tinăr holtei, atunci îl însoară după .moarte" (’3. Dar, cum se îndeplinea ceremonia acestei ciudate însurători de după .moarte, nici de ja el nu aflăm. Aceasta ne-o revelează un alt .scriitor arab, îbu Fadhkujj care povestește ca martor ocular toate momentele. lugubrei nunți a morților holtei4, nuntă care atinge cruzimi înfiorătoare. El ne spune cum la moartea unui tinăr neinsurat este, aleasă. o_Jată01, de obicei iubita răposatului, și după o lungă ceremonie cu va-> riate momente, care reproduc in totul obiceiurilor uzitate Iu nuntă, ea feste ucisă de o femeie bătrină pe trupul mortului. Bătrîna, versată 1n toate"tradițiile ritualului, conduce solemnitatea căsătoriei. Nu lipsește.^ din această ceremonie riimicdirfceea ce se petrece la o adevărata^'nuntă: alaiul punții compus din driișce și șase vornici, care însoțesc pretutindeni ~pe'mireasă, ba și chiote sălbatice de veselie, apoi lăutari, apoi zgomote infernale de scuturi și arme izbite una-ntr-alta... в5. După ce

mireasa cădea moartă pe cadavrul tinărului, era arsă împreuna cu el și îngropați apoi la un loc. Slavii aveau-credința că fetele ce se mărită in dnpiil_aceșta se duc de-a dreptul in paradis ®6. Astfel, fata destinată să devie soția mortului, cînd cîntă cîntece'de rămas bun, spune între altele: „Uite colo-n rai șade stăpînul meu (mortul-mire) / ... și-i
așa de frumos, așa-i de verde raiul!... / mă cheamă... haide, duceti-mă odaia"la el! 63 * * * 67 *‟
f " 'Deci credința caprin moartea care o unea pe veci cu tînarul, vor intra in rai, întărea și mai mult tradiția și făcea moartea mai ușoară celei
' jertfite ca mireasă e8. ' 1
Această jertfă sejntimpla numai cînd murea un tinăr; cind murea 'O fată mare, nu i se jertfea un flăcău pe mormînt, firește aceasta datorită condiției inferioare a femeii pe vremea aceea. Dar, dacă va fi existat această ceremonie de nunta și la moartea unei fete, măcar numai formal, nu știm.
Iată deci că nunta la înmormîntarea unui tinăr necăsătorit era adevărată. EEse însura în realitate: avea o mireasă pe care i-o jertfea
63 Ibidem, p. 19.
M Autorul ne arată, descriind cum se alege mireasa, că această alegere se face cu consimțămtntul fetei.
•6 Zgomotele acestea infernale aveau loc mai ales tn clipa supremă, cînd bătrîna Infingea cuțitul în coasta miresei și Ibn Fadhlan o de părere că această larmă avea de scop să acopere țipetele fotei jertfite spre a nu speria pe celelalte fete mari, care erau de față.
‟ Același lucru îl aflăm și do la Massudi despre femei, care pătrunse de acea credință fanatică doreau ele înșile să fio ucise și arse cu bărbații lor.
•7 Din povestirea lui Ibn Fadhlan, se inspiră pictorul polonez Siemiradcki în tabloul „Arderea cadavrului unei căpetenii rusești..‟ (Moscova, muzeul istoric).
88 Schrader, op. cil., p. 23.

pe trupul lui, ardea alături de el și era îngropată împreună cu dînșul ca să-i fie soție pe veci. Și nu numai că i se dădea soție, dar această se îndeplinea ~ln chipul” cel mai exact după toate solemnitățile cerute de ritualul căsătoriei.! După citațiile din scriitorii arabi cu privire la slavii din secolul al X-lea, Schrader, intorcîndu-se iar la simbolul de nuntă al grecilor vechi, — la lutroforul așezat pe mormintul unui tînftr holtei — se întreabă dacă nu cumva într-un îndepărtat trecut va fi fost și la,ei așa; dacă nu cumva în dosul acelui lutrophoros se-ascundea toată cruzimea ceremonialului nuntirii mortului. Concluzia lui este că așa a fost și aduce drept mărturie cunoscuta legendă despre Ahile, căruia fiul său Neoptolemos îi jertfește pe mormînt pe Polixene fiica lui Priamб9. Foarte probabil să fi fost astfel; desigur că pe vremea Greciei civilizate nu, totuși însă atunci se va fi celebrat în formele exterioare moartea drept o nuntă, iar lutroforul purtat în cortegiul funebru (precum era purtat și la nuntă) și apoi așezat pe mormînt, nu va fi fost decît un episod din întregul ceremonial al căsătoriei mortului. Fiindcă însă nu avem știri directe, rămîn inducțiile. Dar că așa va fi fost, ne probează faptul că aceste Iradiții^există la_celejnai multe,popoare, chiar cu totul diferite ca rasă,pînă în timpul de fața. Știri despre aceleași datini, după cele ce le avem de lajîr»ЦгёЪйл v la slavii vechi, ne dă în secuiul al XIII lea Marco Polo laCtătari/jEl ne povestește.cum se îndeplinea ritualul de nuntă la aceștia cu prilejul"morții: părinții, carnea le murea Ia unii

o fată mare, iar la alții un' lipcan, mai tirz.iu, după Înmoi iriintarpa lor. săvîrșeau toate formele căsătoriei intre tinerii morii, pe cînd dinșii se șUCTHeau rude ca și cum era vorba de o reala căsătorie a copiilor lor Iha i la tătari cruzimea de la slavi lipsea.

____

Dar am văzut că tradițiile acestea dăinuiesc pină astăzi. Ia unele popoare foarte bine păstrate, printre care șl la romani. La poloni găsim numai reminiscențe din ceremonialul de nuntă care nu' de mult va fi fost și Ia ei în floare, însă putem cerceta pe celelalte popoare slave din imediat contact cu polonii, unde aceste datini de nuntă în forma exterioară se păstrează în întregime. Am amintit deja unele din ele la ucraineni} mai adaug încă și altele ce mi se par foarte semnificative: la acest "popor citul nmr tineri m-iăsăloriți nu lipsește nici arborele de nuntă, care e purtat îr fruntea eortegiidui inlocmai ca In minlâ* 70 71. Același lucru se petrece și la h~uțuli 72, care după îngropare îl așază pe mormînt. Tot la ucraineni, cînd moare o lata mare, un Ilar,ui joaca rol de x ăiluv și la tel cind moare

Ibidem, p. 38 — 34.

70 B. Neumann : l)ie Ileisen des Venesianers Marco Polo im XIII Jahrh., P- 223, Leipzig, 1855,

71 A. Fischer: op. cit., p. 298—299.

72 Wîadzimierz Szuchiewicz: lluculszczyzna, II, p. 271, Krakăw, 1902.

un flăcău, o falã marc joaca, iul de văduvă ’. Știri prețioase relativ la ucraineni le avem de larK<»tljaro\vsk-i 73 74: „în I craina o lata moarta gătită ca do nunta și astfel se unesc datinile de niuiLtucu.ceremonia de înmorniîiitare. I'ol așa. și la moartea unui flăcăiij. . „Dar pe iîmja multe <dte descrieri ale l'ormelor^leăuiiiia la inmormintarea tinerilor necăsătorit] p'umim. batiste de nuntă. . . ete...). ne dă o știre foarte importanta și anume că atunci cind moare o fată la m тa ine ni, nu numai că moartea ei ia_înfățișarea unei nunți, dar chiar că un flăcău e gătit ca mire și Iri tot-iimpul ceremoniei este socotit ca atare, iar el îndeplinește toate cerințele acestui rol conducind pe moartă, adică pe mireasa lui. pînă la inOrmint. După înmormintare, familia moartei ii socotește ca ginere, lăr lumea cealaltă drept văduv 7ș. Despre aceleași tradiții de nunta ia moarte ne dă știri Sejn "6 cu privire la bieloruși. între altele, ne spune cum flăcăii sau fetele mari Ia moarte sînt gătiți ca de nuntă, punindu-li-se și mei în deget. Vedem dar că toate popoarele slave din j'urul polonilor păstrează fidel aceste datini, din care la ei au mai rămas urme, mai ales cununa 77 purtată la moartea tinerilor necăsătoriți. Prin urmare, nu mai e îndoială că și polonii au avut.cu puțin mai înainte întreaga înscenare a nunții la înmormintare. pLa români,? am văzut că ele se păstrează .încă destul de bine. Qar de ce încă din cele mai vechi timpuri și pînă azi s-a simțit în popor drept o necesitate căsătoiăaja moartea unui flăcău sau a unei fete mari? Explicația e simplă:-E știut că poporul își imaginează „lumea cealaltă" ca o continuare a lumii noastre pămîntești.' Această concepție materialistă despre viața viitoare a făcut pe omul primitiv să grămădească în mormîntul celui mort provizii de tot felul pentru ca să aibă după moarte 78.,/Dar nu li se puneau numai de-ale mincării și de-ale îmbrăcămintei ci di se dădea și cai ca să aibă de mers călare 79 și slugi, ca să aibă cine-i servi.... etc., avînd credința cajnortul are nevoie..și pe „ceea lume" de tot ceea ce îi era trebuitor în viață. Prin urmare era logic să i se dea și soție, precum am văzut că dădeau vechii slavi; ba încă omul pr unii iv socotea că dacă mi I ar casăf v .

pe mortul holtei, acesta n-are Inc pe lumea cealaltă și sufletul im rula-

73 A. Fîschcr, op, cil,, p. 298.
74 Сборникъ отдал. русск, языка и словесности, — Императорской Акад. Ыаукъ— Санктпетербургъ, 1891 Т, XLIX (славянскіе порядки), p. 237.
75 Kotljarewski, ibidem, p. 237 — 238, no dă aceeași știre despre sirbi, pentru cazul cind moare un flăcău.
'* Сборник отдял. русского языка и словеноспш — 1 Імп. Акад. I Іаукь. Санктпетербургъ 1890 — T. ЛI; Бяло-русскЩ сбориик. P. 565 sqt|.
77 Cununa o simbolul căsătoriei. Despre importanta ei la nuntă Cf. Zyg. Glo-ger: op. cit, sau: Gody weselne, Warsz.awii, 1880.
78 Ca la egipteni mormintele faraonilor.
79 ceea c0 reprezintă și tabloul lui Sioiniradckl. Intre vitele jertfite în jurul mortului cel care atrago atenția mai mult o calul.

ceste fără odihnă în veci 4 Aici se mai adaugă și altă superstiție: teama de cel mort, care nemulțumit, de felul cum a fost inmormîntat se preface 4n duh rau și iese din groapă ea să se răzbune asupra celor vii. Deci, ' căsătoria nefund săvîrșită în viață, după credința omului primitiv» eă trebuiește cu_ necesitateîndeplmiță la moarte; în caz contrar, nesăvîr-șirea ei constituie un păcat mare (cum e privită burlăcia).
'latădnr-substTatuLIndnțrărtarâl'ceremonialului de nuntă la înmor-mintarea tinerilor necăsătoriți, la diferite națiuni. .Cu vremea însă, și cu civilizația, toate cruzimile barbarele rezidă la temelie, au dispărut, asperitățile de moravuri s-au netezit.fTotusi, ceea ce n-a dispărut nici pină-n vremea noastră este credința m necesitatea căsătoriei rnorților .holtei, care tace să se păstreze incă țin unele părți aproape în întregime) formele 80 81 inofensive ale acelei nunți la inmormintare; nuntă care altădată era atit de lugubră./
i/

TRECEREA MOTIVULUI ALEGORIC ÎN LITERATURA POPU-LARĂ PRIN INTERMEDIUL BOCETELOR

Dar moartea are în popor literatura ei; ritualul de înmormîntare și diferite credințe e firesc să fie oglindite în această literatură, pe care în mare parte o formează cîntecele de Jale ce se cîntă la căpătiiul mortului. Aceste cîntece, numite la noi bocete? sînt cunoscute la toate popoarele trecute și actuale. Să cercetăm dintre aceste bocete pe acelea care se cîntă la moartea unui flăcău sau a unei fete mari. Să vedem dacă nu cumva se reflectă în ele datinile despre care am vorbit; iar dacă da, în ce chip? Iată uă. bocet de fată mare, cîntat din partea mamei:_
f — „Fiica mea, mireasa mea...,/Da unde ți-i mirele, / Unde mi-i \ ginerele?/O tu, dragă, l-ai ales / Și-nainte l-ai trimes / Pe șuierul jvintului/în fundul pămîntului.../Fiica mea, mireasa mea...,/ / Că tu mi te-ai măritat / Dup-un fecior de-mpărat / Și eu nimic nu ți-am ^dat!..‟ 82, sau în altul tot de fată mare: ... „Nici Pastele n-au venit/ Și tu cum te-ai logodit?... / Paștole n-ai așteptat, / Degrabă te-ai cununat / Și vătăjei ți-ai cătat / Cu capurile golite / Și drușcuțe despletite, ,. ” 83
80 Kotljarewski, Sbornik, n. 237-238.
81 Cortegiul de vornici călări, drușeo, inele, cununi de mireasă, daruri, umblatul cu plosca, copacul do nuntă... ele. (cf. mai sus).
82 S. FI. Marian, 1 nmormtnlarea la români; Hocete, București, 1892, p. 570.
83 Ibidem, p. 571- 572.
!

Deci in ambele bocete o mama vorbește fiicei sale moarte ca și cum ar fi mireasă. Primul bocet chiar Începe cu apostrofa: „Fiica mea, mireasa mea!‟, caro rovine și mai departe ca un laitmotiv. „Mireasă o numește' mama pe fiica ei și-o Întreabă de mirele ce și-a ales, la care întrebare răspunde tot ea dcsignlndu-1 drept un „fecior de-mparat‟ 8*. Bocetul următor apare ca o completare a celui dinții, fiindcă aici, după .ce mama pomenește de logodnă și cununie, Înșiră personajele caracteristice cortegiului de nuntă: vătăjeii și drușcile. Avem prin urmare în citatele bocete », elementele cele mai însemnate cerîmplinesc tabloul unei nunți: logodnă, cununiev mireasă, mire, vătăjei, drușce. Acest tablou al nunții insă este tocmai motivul ^alegoriei morții pe care-1 urmărim. Aici, ceea ce trădează dureroasa realitate este în primul bocet răspunsul la întrebarea „unde ți-i mireleînainte l-ai trimis, / Pe șuierul vîntului / în fundul pămîntului..iar în al doilea, în caracterizarea vătăjeilor și a drușcilor: vătăjeii sînt cu capetele goale, iar drușcile despletite, ceea ce simbolizează moartea. Să vedem acum bocete uzitate la moartea unui fecior: ... „Frumușel mi te-ai gătit / Și de la noi te-ai pornit/ Pe cîntatul cucului, / Pe pornitul plugului... / Și-ai pornit la cununie Singurel fără soție. / — Și cine te-a cununat? / — Popa cu cădelniță !/ — Și nînaș cine ți-a fost? / — Dascălul cu cărțile! / — Vătăjei pe cine-om pune?... / — Năframa de vătăjei / S-o pue la prăpurel / Pinzătura de nînaș / S-o deie la dăscălaș...‟ 83
în bocetul de față motivul alegoric ia forma unui dialog între mort și bocitoare. Și aici avem tabloul nunții zugrăvit prin cele mai caracteristice elemente: mire, nun, nanaș, vătăjei, năframă de nunta... Numai că alături de aceste personaje și obiecte de nuntă, avem și simbolurile morții. La întrebarea „Și cine te-a cununa?‟ răspunsul e: „Popa cu cădelniță Iй iar aceasta e destul spre a înțelege ce fel de cununie e aceea. * * * * * * * * *
, M D-l'Qyid Densusianj)în op, cit., p. 97, voi. 11, explicitul nașterea motivului .alegoric din dorința ascunderii morții, spune: „ghidul de-a nu da pe față moartea
cuiva pentru 1 a cruța pe cei de aproape sau do-a vorbi despre ea prin aluziuni depăr-
tate, nu e ceva necunoscut poeziei noastre populare în afară do Miorița. E cunoscută balada în care se vorbește do Chiva că, finul logodită, a murit înaintea nunții.. • ‟
Și d-sa citează din baladă, ce spune mama, conăcarilor: ...„Că Chira s-a mări-
tat I C-un fecior de împărat / Cu feciorul craiului / Din grădina raiului..." Dar aceste versuri nu numai că nu pot fi o dovadă pentru nașterea alegoriei din motivul
ascunderii morții „prin aluziuni depărtate", dar îi arată o altă origine cu totul dife-
rită. Versurile citate din baladă sînt evident transplantate dintr-un bocet de fată
mare ca cel de mai sus, unde sînt versuri identice: „Că tu mi te-ai măritat / C-un fecior de împărat..Iar în bocete nașterea alegoriei nu se mai poate explica prin cauzele susținute de d-1 Densusianu, acolo elo sînt răsunetul ceremonialelor. ■ ■
85 S. FI. Marian, op. cit., p. 577.

Tot așa și „dascălul cu cărțile" care-i vă fi „nânăș‟ și „năframă de Va-tășel‟ care va fi „pusă la „prăpurel"... 80

Tot In legătură cu simbolizarea morții e și lipsa miresei din acest tablou al nunții, nu prin faptul că ar fi trecută sub tăcere cum se-ntîmplă adesea, ci fiindcă ni se spune că aceasta-i o nuntă fără mireasă: „C-ai pornit la cununie / Singurel fără soție, / Parc-o fost lumea pustie!..." Altă variantă a aceluiași bocet întregește tabloul introducînd și drușcile: ... „Năfrămuța de drușcuță / Ți-om pune-o la sfeșnicuțe... "8Z Unele bocete de flăcău încep cu apostrofa: „Dragul meu, mire cinstit, / Pe ce cale ai pornit..." 88
Iar altul, pe care îl vom cita aproape întreg, începe cam la fel: „Dragul mamei / Mirele mamei!‟... Apoi mai departe: ... „Că te-ai dus / Și ți-ai adus / Fat-aleasă / De mireasă / Pe șuierul vîntului / Din fundul •pămîntului... / Drușcele / Ți-s crucile, / Sfeșnicul / Vătăjelul, / Praporul / Ți-i nănașul, / Mireasă ți-i clopotul / Să se strîngă norodul!... ‟8B Aici realitatea este și mai bine demascată prin acele personificări ale celor mai caracteristice obiecte de înmormîntare: crucile care-i sînt drușce, sfeșnicul vornic, praporul nănaș, iar ceea ce este și mai semnifi-<cativ: „mireasa ți-i clopotul". Totuși insă, la început, în același bocet, tot despre mireasă vorbind, mama spunea fiului mort că și-a adus ,,Fat-aleasă de mireasă / Pe șuierul vîntului / Din fundul pămîntului... ‟ ■Cine poate fi mireasa adusă din fundul pămîntului decît moartea?
1 Și imaginea aceasta este des întîlnită în bocete. Aiurea o găsim sub forma: — „Iei ficuța vîntului / Din fundul pămîntului...‟ 90
Această imagine a morții-mirese corespunde în bocetele de iată mare morții-mire; căci la întrebarea: — „Da unde ți-i mirele?".. . răspunsul -este: .. . „înainte l-ai trimes / Pe șuierul vîntului / In fundul pămin-tului..."61
în alte bocete, mirele sau mireasa, dar cel mai adesea mirele — datorită potrivirii genului — este „negrul pămînt" de care s-a îndrăgit fata sau mai rar și feciorul. Nu se poate să nu existe nici-o legătură intre „negru pămînt" al bocetelor (care nu-i numai la noi, ci e personificare ce apare în cîntecele de jale la mort ale multor popoare) și între „negrul pămînt" din poezia grecească 02 sau cea aromână 03 unde’ găsim motivul alegoric

M într-o variantă găsim: „năfrămuța cea de mire /mi ti-oi pune-o la psaltire..." 8. FI. Marian, 557. 1
87 - ‟ *
88
88 93
93

8. FI. Marian, op, cil, p. 579.
Ibidem, p, 581.
Ibidem, p. 583,
Ibidem, p. 557.
Vezi mai sus: bocetul do fată mare, din Marian.
Cf. mai sus; citata poezie din Fauriol (Rămasul bun al haiducului).
Cf. mai sus citata poezie din P. Papahagi.

în chestiune. Aceasta arata și mai bine obîrșia alegoriei morții. Sftrșesc citațiile cu up bocet din Bucovina care iarăși prezintă complect tabloul nunții: — „Vasilicâ» fecior mare, / Amu-i nunta dumitale / Sc6ală-t& nu sta sclrbit, / Că nuntașii ți-au sosit!... / Scoală-te, Vasile, scoală / Și ieși din casă afară / Și vătă jelii iți alege / C-o venit vreo doisprezece./ Scoală-te și ni-i vorbi / Vătăjel cine ți-o fi ? / — Năfrămuța / Cu crucița ! / — Da drușcuța cin'lți-a fi? / — Năfrămuța / Cu cofița I/ — Da cine te-a cunună ? / — Popa cu cădelnița 1 / — Și-oare cine te-a boci ? / — Grădina cu florile / Mama

cu surorile!... / —• Fața albă ca spuma / Sprintene ca mura, / Cine ți le-a sărutat? / Pămlntul cu rugina!..94 Vedem dar că în toate bocetele citate se oglindește fidel ceremonialul de mmtă înscenat la înmormîntarea flăcăilor sau a fetelor mari 95. .Observăm'totodată, cercetînd culegerile de bocete românești, că bocetele de fată mare care cuprind tabloul alegoric al morții slnt cu mult mai rareT pe cînd el se află mai întotdeauna în cele de flăcău. Totodată, compa-
< nnctfelnldim este zugrăvită nunta aceasta simbolică in bocetele de fată mare fața cu felul cum o aflam în cele de flăcău, găsim iarăși că în acestea din urmă tablpul nunții apare și mai frumos și mai complet. Acest lucru mi se pare semnificativ. Am văzut că la slavii pagini se îndeplinea căsătoria reală a mortului numai cînd murea un fecior, nu și cînd m urea o fată. Deci mai tîrziu — sau poate chiar încă de pe vremea aceea — | prin analogie, a început să se celebreze în formele exterioare la fel si 1 înmormîntarea unei fete mari. Iar ecoul îndepărtat al acestor tradiții ț. pare a se fi păstrat în aceste bocete prin faptul că cele de flăcău-ne apar ca fiind primele in care se fixează motivul alegoric.
lată deci cum trece motivuL din datini și tradiție in literatura populară. In poezia populară polonă nu se poate găsi astăzi un asemenea bocet, deși e sigur că și ei âu avut 96. Aici activitatea prea zeloasă a * 85

M Marian, op. cil., p. 135—136.
85 Această tradiție a nunții la moartea celor necăsătoriți este așa de răspin-dită la români, încît ea se oglindește și în bocetele pentru pruncii de leagăn. Intr-un astfel de bocet (cf. Marian, op. cil., p. 134) mama, după ce vorbește de „botez" $» de colacii de nănaș", urmează ca într-un bocet de flăcău: „Colacii de cununie Ți i’-oi da la liturghie / Năfrămile frumușele / De cumnați și cunmățele / Le-oi pune Ia prapurele / La cruci și la ftnărele".
Tot așa și la aromâni, pe cînd o mamă își bocește copilul [de 9 ani], bocitoarei sau chiar nașa copilului care vine atunci cu o cunună sub poală i se adresoază astfel: — Taci mie, taci nu plînge / Ci lntoarce«ți capul cftire nașa / Caiv'vine cu cununa, / Cu”cununa supt poală. / — Do ce veniși nașe-așă /Cu cununa supt poală? /Urna ti-i ceata care-aduseși? / Unde sînt lăutarii să te aștepte? / - Lăutarii sînt cădelnițele /Ceata slnt preoții din curiei" Cf. 1‘. Papahagi, op, cit., p. 987.
* 08 Dovadă pentru aceasta e ră le au toți slavii înconjurători: ucraineni.
Ionel Penuu bieloruși c(. Sejur: IIM.n.sAij SkuruiM burei re de de !•> p. 660—661 și bocetul de fată mani, p. 666, caro conțin motivul alegont-
■78
г .
preoților și a bisericii catolice, cu toatq intoleranța ei cunoscută Îndeosebi i la poloni, a stins nu numai păglneștilo datini de nuntă Ia înmormîntare, ‘ ci și poezia lor. Cîntece de jale la mort (piesni zalobnesau piesni pogrze* bowe) cu adevărat populare aproape au dispărut, iar în locul lor au cîn-tece strict religioase, rugăciuni în versuri de multe ori traduceri din latinește ca: „Salve Regina 1‟ 07. De,aceea am citat bocete numai de la români. Totuși, că au avut și polonii bocete la fel pentru flăcăi și fete mari, * că adică și la ei motivul alegoric a trecut din tradiție în literatură prin njijlocirea bocetelor, putem afla în chip indirect: Privind In bocetele citate de la români, dialogul în care bocitoarea vorbește cu mortul, ne amintim de dumele polone ce prezintă motivul alegoriei morții: —„Cine ți-a fost

mireasa? / — Apa cea repede. / — Dar drușcile? / — Mrenele iazului 1 / — Dar vornicei? / — Țipariietc.   /
Deci și aici aceleași personificări, cu deosebire că nu se mai personifică obiectele caracteristice ceremoniei de înmormîntare, fiindcă tînărului '*■ înecat nimeni nu-i îndeplinește rițualul d.ejingropare. De aceea drușci, Vornici, nuni. . . nu-i vor f^crucile, sfeșnicul^ praporul~sau popa cu cădelniță..., ci aiqi personificarea se va opri asupra lucrurilor din jurul lui, vor oglindi mediul în care moare. Drușci II vor fi mrenele, vornici •7 peștii, "staroste țiparii, nuni racii... și așa-Шai departe. Cu un cuvint sînt personificate elemente din flora li fauna lacului. Ba încă analogia între bocetele româneștTși cîntecele polone (deși distanța e mare fiindcă acestea nu-s bocete ci au împrumutat numai motivul de acolo, merge așa de departe încît și-ntr-o parte și într-alta jalea pentru frumosul mort care va putrezi sau va fi pradă peștilor este’arâtătă cam în același chip. La poloni,îndume: „Ochii tăi cei negri / Se vor ascunde peștii in ei! f Părul tău cel negru / îl vor tîrî valurile!‟, iar la români in bocete: „Fața albă ca spuma, / Sprîncene negre ca mura. / Cine ți le-a săruta? / — Pămîntul cu rugina!‟
\. лP.ecirdeși bocetele la poloni s-au pierdut fiind exterminate de biserică, au rămas însă motive din ele transplantate aiurea in viața strict profană, care n-avea nici o legătură cu biserica și de unde aceasta nu le putea alunga: în dume.
, Vedem iarăși că este o mare apropiere intre zugrăvirea morții-nunți în bocete și intre zugrăvirea ei in unele variante ale Mioriței. : Astfel în citata dqină ciobănească, ce nu poate fi despărțită de ciclul Mioriței (ca purtlnd în ea elemente din substratul arhaic fundamental al Mioriței epice), găsim aceeași formă de dialog, caracteristică bocetelor, unde mortul o întrebat și ol răspunde,\Ba adesea in bocete chiar apare un început de personificare џ elementelor naturii ca acolo: „Și-oare cine te-a boci? / Grădina cu florile,..‟

S7 în polonește: „Wîlaj Krălowa‟ cf. Osktir Kolberg, Lud.

ț<în acea doină însă nu începe alegorizarea morții; totuși pe un fond ca acesta se putea ușor fixa motivul alegoric și tocmai în forma aceasta , se prezintă partea aceea din Miorița în care avem încadrată alegoria. ■ Trecerea ^motivului din bocete in alte domenii ale poeziei populare e ' condiționată de asemănările cu bocetele în formă și în împrejurările ce \ sînt cîntate aiurea.; Cînd adică într-o poezie se cîntă moartea unui'flăcău de pildă, e firesc sa răsară în mintea cîntărețului imagini în legătură cu datinile de la moarte, poate chiar versuri din bocete și chiar dacă motivul n-a existat de la creațiunea cîntecului, i se adaugă mai tîrziu, mai ales cînd și forma cîntecului nu diferă prea mult de cea a bocetelor. Așa s-a întîmplat cu citatele dume la poloni, așa s-a întîmplat la noi cu Miorița. Pentru a evidenția aceasta vom lua ca exemplu una din variantele Mioriței, unde găsim alegoria. Ciobanul care va fi omorit se roagă de ucigașii lui: ... „să-mi faceți, ai mei frați, / D intr-a mea cupșoară / Mîndră crucișoară, / Dintr-a mea bărdiță / Mîndră luminiță / Și dintr-al meu toporaș / Cel mai mîndru prăpuraș...‟ 98
Fără îndoială că acele comparații-metafore: cupa-cruce, bărdița-luminița, toporul-prapor sînt motive din bocete sugerate de împrejurări analoage. Dar tot în această variantă examinînd alegoria, vedem izbitoare asemănări de formă. Cînd „maica bătrînă‟ aude că feciorul ei s-a însurat întreabă: ... — „La cine fat-a luat?... / — Pe sora soarelui / Ce-i dragă vericui! / — Care lui îs socri mari? / — Luna

jumătate / Și stelele toate... / — Care lui îs nuni mari? / — Acei jurători / Luceferi din zori..." 99
Deci, forma de dialog ca în bocete, acolo unde la fel mortul este întrebat I despre mireasa ce și-a ales, despre vornici, nuni, drușce.... Mai tîrziu ! însă acest dialog ce amintește apostrofele bocitoarei dispare și rămîne numai tabloul nunții alegorice zugrăvit de-a dreptul ca în altă variantă r a Mioriței: ... „eu m-am însurat / Și m-am cununat — / Și mie mi-a fost: / Nună, nună / Sfînta lună / Și nun mare / Sfintul soare / Și nuntași / Păltinași... " 100
Numai că în aceste citate variante, ca și în altele unde aflăm motivul în chestiune, personajele alegorice ale nunții nu sînt la fel cu cele din bocete, și e firesc să fie așa: zugrăvirea nunții alegorice va trebui să oglindească mediul în care moare eroul cioban. Din acest mediu, ceea ce Impresionează mai mult pe poetul popular și ceea ce socotește el că poate da mai mult fast morții celui părăsit de soartă sînt: soare, lună, stele, luceferi și paltinii codrului. Pe aceștia îi personifică dîndu-le rol de socri mari, nuni, nuntași... Iată dar că alegoria morții, trecînddin
—
\ 88 Ov. Densusianu, op. cit., p. 139, var. XIII (Apendice).
•• Ibidem, p. 139—140.
1B0 Ibidem, VП, p. 135.

bocete In alte cîntece ce n-au nici o legătură cu ritualul de înmormîntare, suferă o transfigurare. Pe cind in bocete simbolurile nunții se împleteau cu cele ale morții, precum se întimplă și in realitate — cere-*" ţ monialul la Înmormîntarea tinerilor necăsătoriți fiind o împletire de datini de nuntă cu datini de înmormintare — dincoace,-în poeziile ce n-au a face cu ceremonialul, alegoria începe a se purifica lăsînd la o parte simbolurile morții ca: crucea, praporul, popa cu cadeinița.r^ în locul acestora vin elementele naturii si astfel alegoria cîștigă în frumusețe, se perfecționează atunci "cînd din natură se"âleg acele elemente ce prezintă măreția celor din Miorița.''.
Dintre toate personajele alegorice din tabloul nunții, cel ce prezintă o deosebită importanță este mireasa. La obîrșia amintitelor datini, cînd nunta1 mortului era o realitate, el avea ' în adevăr o mireasă ce i se jertfea, deci reală și nu simbolică. După dispariția cruzimii ritualului, mireasa nu mai e înțeleasă decît ca simbol al căsătoriei și rămîne să reprezinte acest rol la înscenarea nunții (în ceremonialul de înmormintare) pînă in vremea noastră, astăzi însă fiind aproape de completă uitare. Trecînd în bocete mireasa suferă aceeași evoluție ca și mireasa din ceremonial. Deși în timpurile ritualului barbar poate să fi designat chiar pe mireasa reală, mai tîrziu, cînd se rupe legătura cu trecutul, și aici personajul mireasă e înțeles ca alegorie pierzind totodată și orice legătură directă cu mireasa ce poza în ceremonial.
\ De aici înainte personajul mireasă începe să fie asociat de imaginea
\ morții. Uneori însă e cu totul lăsată la o parte in bocete și chiar se specifică anume că e o nuntă fără mireasă. în altele, mireasa e trecută sub yj tăcere înțelegîndu-se prea bine că e moartea, iar în bocetele unde este pomenită, apare ca personificarea unui lucru ce simbolizează moartea ca: groapa, clopotul... Iar cind mireasa e arătată chiar sub chipul unei persoane, atunci ea e foarte vag schițată de obicei în chipul acesta: „... fiicuța vîntului / Din fundul pămîntuhii", sau cam la fel: „Că te-ai dus de ți-ai adus / Fat-aleasă de mireasă / Pe șuierul vîntului / Din fundul pămîntului".

Ieşind însă din bocete împreună cu întregul motiv alegoric al nunţii şi fixîndu-se în alte genuri de poezii, aici de cele mai multe ori e trecută sub tăcere ca şi în unele bocete, insa înţelegîndu-se iarăşi că moartea e mireasă. De exemplu: — „Da el s-a-nsurat / Şi s-a cununat. / Luna cu lumina / l-au ţinut cununa / Şi i-au fost nuntaşi / Brazi şi păi-tinaşi!,.."
La poloni rar e trecută sub tăcere, do cele mai multe ori e asociată ca şi în bocete de o imagine a morţii: stafia lacului, apa cea repede...
Avem însă la români cîtova variante unde mireasa e reprezentată printr-o persoană şi anume sub chipul unei crăiese: „Că numai m-am însurat / Şi eu numai mi-am luat / Tot o fată de-mpărat‟, sau în varianta Alecsandri: „G-o mlndră crăiasă / A lumii mireasă".

Bl
Şi astfel personajul alegoric al miresei, după o destul de lunga evoluţie, degajlndu-se cu totul de acele simboluri prea evidente ale morţii şi in acelaşi timp prea prozaice, de care era legat In bocete, atinge in sfirşit aici desăvlrşirea1Q1.
La poloni găsim de asemenea foarte puţine variante unde mireasa 'apare cam la fel: ... „Ci spune, măi Negrule, / Că m-am însurat:^/ Nu cu iarba milului / Ci c-o fată de boier mare! / Nu cu apa cea albastră/ Ci c-o fată de voievod!‟... 102
Alegoria însă aici nu-i tot aşa de perfectă ca la români, fiind redată sub forma unui contrast din care vechile simboluri prozaice ale morţii n-au dispărut încă. Totuşi şi aici mireasa, asociată de imaginea unei fete de voievod (ca şi la români o „fată de împărat1* sau o „mîndra crăiasă") e foarte reuşită, reprezentînd o culminaţie în evoluţia motivului şi in poetizarea morţii.
xO probă indirectă că motivul alegoric a venit în Mioriţa din bocete este că nu-1 mai găsim nicăieri în lirica populară afară de ele. Dacă alegoria morţii ar fi o'creaţie aparte a poporului, fără nici o legătură cu datinile ceremonialului de înmormîntare şi cu bocetele, atunci ea ar < fi trebuit cu necesitate să se nască în doine şi de aici mai tîrziu să treacă în poezia epică, iar aceasta pentru că motivul nostru este eminamente liric şi chiar partea din „Mioriţa" pe care s-a fixat este cea mai -plină de lirism.'Acest lucru însă nici măcar nu poate fi presupus, fiindcă doinelor li-i cu totul necunoscută alegoria morţii103. Motivul, aşa cum se prezintă (in Mioriţd) în variantele unde el este desăvirşit, ne arată o evoluţie foarte înaintată 104, ceea ce întăreşte şi mai mult bănuiaîa că in trecut a fost mai frecvent în Mioriţa, însă a început încă de mult să dispară din două motive mai însemnate:
a) Alegoria aceasta — deşi atît de frumoasă — prin însuşi rafinamentul la care a adus-o perfecţionarea, are în ea ceva excepţional dacă nu chiar străin pentru stilistica populară. In bocete ea a putut să se păstreze mai pretutindeni unde e vorba de flăcăi şi fete mari, fiindcă acolo încă stă în legătură cu ceremonia înmormîntării, unde simbolul
lel In var. XIII, p. 139 — 440 (Ov. Densusianu, op, cit,, II Apend.), mireasa e designată: „Sora soarelui / Ce-i dragă oricui..." Imaginea e frumoasă, dar ce legătură are cu moartea şi întrucît o poate sugera, măcar pe departe? De ce tocmai sora soarelui? Probabil că imaginea aceasta neaşteptată a morţii — mirese a fost atrasă de faptul că hj poezie alegoria prezenta printre alte personificări ca stelele, luna, luceferi... şi pe soare, iar do aici vă fi fost uşoară lunecarea la fiica soarelui, fără alt sens, „Fata do-mpărat" şi „crăiasa mireasa lumii", deşi imagini atît de idealizate alo morţii, elo încă o sugerează. La fel la poloni „fata de voievod".
10î Oskar Kolberg: Pieăni ludu Polskiego, var. 16 , p. 200—201.

103 Nu găsim nici o doină unde s-ar afla vreo urmă din motivul alegoric în chestiune.
104 Aceasta se vede și mai bine în comparație cu respectivele dume poloneze.

există în natură; dincoace însă motivul', pierzînd cu totul legătura cu substratul din care a izvorît și devenind alegorie pură — ceea ce nu-i în spiritul popular — n-a mai fost înțeles, deci» a căzut în uitare.
b) Cintecele bătrînești, încă din a doua jumătate a secolului trecut au început să fie părăsite și uitate, iar această uitare a mers crescînd mereu, ajungînd în vremea noastră la proporții uițnitoare. Printre ele însă au dispărut și acele cu motivul alegoric: Miorița. De aceea puține din Mioritele culese lasă impresia unei poezii întrșgi10S.
CONCLUZII
7 Deci , nu mai ramîne îndoială că acesta este drumul pe care La străbătut motivul alegoriei morții pînă să ajungă întrupat în forme de-, săvîrșite ca cele din Miorița. Întîi, în vremuri străvechi, în faza barbară a popoarelor, a fost o sîngeroasă ceremonie, dar mai tîrziu — datorită progresului, iar la unele națiuni datorită creștinării (ca la slavi) — căsătoria reală a mortului cu toate cruzimile ritualului e părăsită. Totuși, ca o directă continuare a lor, rămîne în popor datina nunții la inmormîn-tarea celor necăsătoriți. Datina aceasta însă trece în poezia populară / închegîh'd cu vremea cunoscutul motiv alegoric, care la început n-a fosTdeloc alegoric, ci reproducea înscenarea nunții din ceremonial, nuntă care nici ea lă rindul ei n-a fost alegorie fiindcă reproducea o credință *i puternică, a poporului. Astfel ^motivul alegoriei morții apare pentru ' intiia oară in chipul cel mai firesc пГЪocoiг? ca fi im] iz\-orile iПГисГТГПТ înseși îTHȚîrPțuraî'ile tnorț u~și"ale inmounmlarii. Bocetele deci trebuiese"^J privite ca cele mai vechi forme unde se întrupează motivul,'D;u odaia intrat in literatură el nu s-a mărginit mimai la bocete, ci a început «a •:ir< ah și sa se fixeze și in alte domenii, așajawbxin-ulâ Iя toata liberta-tea motivele de 'predilecție ale poeziei populare. \Și anume^uă fixat * acolo unde a găsit subiect analog cu cele din bocete adică: moartea tinerilor necăsătoriți și în special moartea uniii fl(ic(îu La fixarea și adaptarea motivului nostru însă nu trebuie uitat concursul altor motive (ca de pildă al măicuței bătrîne de care e legat și cel al ascunderii morții). Tot aici se adaugă și însemnatul rol ce-au jucat și unele simple figuri ce formau un favorabil țesut stilistic în noile fonduri de adaptare: comparația, contrastul și mai ales personificarea, fiecare în parte sau încruci-șîndu-se toate la un loc au slujit de trepte în lunga evoluție a motivului
105 Doinele, dimpotrivă, se bucură de o viață mai lungă decît a cîntecelor bătrînești, trăiesc cu mai multă putere pînă în timpul de față, deși și ele urmează același drum al decadenței și al disparitiei.

alegoric? Prin urmare, ceea ce noua astăzi ni se prezintă sub, chipul A figurat, ceea ce tălmăcim drept alegorie sau simbol 100 — adesea ’de I înaltă valoare estetică — a fost altădată în vremuri vechi cea mai crudă / și mai înfiorătoare realitate * * lo7. Aceasta socotesc că e geneza alegoriei *| 'm6rțirih poezia"populare, nu numai la români și poloni, dar la toate națiunile unde se află motivul^
? ★
Dar, deși răspindit pe o sfera atît de întinsă, rătăcind nu numai în domeniile poeziei populare, ale aceleiași națiuni (la români: bocete, cîntece bătrînești, colinde, poate și doine), ci la diferite națiuni cu

totul deosebite ca rasă, nu înseamnă că motivul acesta ajunge la vreo uniformitate în felul cum e cîntat: el se dezvoltă la fiecare popor în chip deose-biV.vDeşi general-omenesc, totuşi motivul alegoriei morţii în formele ce întrupează la fiecare popor, în realizarea lui artistică, poartă impregnată în el pecetea etnică, lăsînd pe cercetător să întrevadă caractere specifice rezultate din împrejurări de viaţă deosebite, precum şi un suflet deosebit cu aptitudini poetice mai pronunţate ori mai slabe.

E deci posibilă şi firească o cercetare comparativă, din punct de vedere al realizării artistice între poeziile cu acest motiv la diferite popoare. '   /

Să vedem ce putem conchide cu privire la aceasta din poeziile respective ale românilor şi ale polonilor.

APRECIERI ESTETICE PRIN COMPARAŢIE

La poloni, în poeziile cu motivul ce urmărim, găsim mai pretutindeni alegoria morţii pe deplin înfăptuită, pe cînd nu e tot aşa la români. Aici, în poezia epică ea apare mai rar şi numai în cea lirică îl întîlnim

loa La fel cu mitologia popoarelor vechi: sîntem Înclinaţi a socoti drept sim-
boluri ceea ce la ele era realitate.

107 Aceasta nu o de miraje fiindcă în literatura populară mai întîlnim asemenea cazuri. De exemplu cîntecul bătrîiiosc al „Meşterului Manole" ce prezintă motivul zidirei sofiei caro pentru mintea noastră astăzi are mai mult un înţeles alegoric, era în trecut o datină barbară de jertfă omenească. Cu filiaţiunea motivului şi cu explicarea lui so ocupă D-l Laz.lr Şăiueanu: cf. Studii folclorice, Bucureşti, 1896.

■

. 6 Ь

alegoric." Prin urmare, ceea ce nouă astăzi ni se prezintă sub hi t / figurat, ceea ce tălmăcim drepF ategorie ~sau~ simbol — adesea de • înaltă valoare estetică-^' a fost altădată in vremuri vechi cea mai cruda ' şi mai Jnfiorătoare realitateAceasta socotesc că e geneza alegorie» I moFţn în pbez'iăwpopuîarâ,' nu numai la români si poloni, dar la toate naţiunile unde se află motivul^

Dar, deşi răspindit pe o sfer^atît de întinsă, rătăcind nu numai tn domeniile poeziei populare, ale aceleiaşi naţiuni (la romani: bocete, cîntece bătrîneşti, colinde, poate şi doine), ci la diferite naţiuni cu totul deosebite ca rasă, nu înseamnă că motivul acesta ajunge la vreo unifor* mitate In felul cum e clntat: el se dezvoltă la fiecare popor in chip deose-biV. Deşi general-omenesc, totuşi motivul alegoriei morţii tn formele ce întrupează la fiecare popor. în realizarea Ini artistică, poartă impregnată în el pecetea etnică, lă'lnd pe cercetător să întrevadă caractere specifice rezultate din împrejurări de viaţă deosebite, precum şi un suflet deosebit cu aptitudini poetice mai pronunţate ori mai slabe.

E deci posibilă ţi firească o cercetare comparativă, din punct do vedere al realizării artistice Intre poeziile cu acest motiv la diferite popoare.

Să vedem ce putem conchide cu privire la aciuia din poeziile respecţi vo alo românilor ţi ah* polonilor.

APRECIERI ESTETICE PRIN COMPAR AjIE

La poloni, In poeziile cu motivul ce urmărim, găsim mai pretutin-■ deni alegoria morţii pe deplin Înfăptuită, pe clnd nu e tot aşa la români. Aici, în poezia epică ea apare mai rar şi numai in cea lirică I| intîlnim

loe La fel cu mitologia popoarelor vechi; slntem Înclinați a socoti drept simboluri ceea ce la ele era realitate.
1,7 Aceasta nu e de mirare fiindcă în literatura populară mai Intîlnim asemenea cazuri. De exemplu cîntecul bătrînesc al „Meșterului Manole‟ ce prezintă motivul zidirei soției care pentru mintea noastră astăzi are mai mult un Ințries alegoric, era în trecut o datini barbari de jertfă omenească. Cu filiațiunea motivului și cu explicarea lui se ocupă D-1 Lazăr Șăineanu: cf. Studii folclorice, București, 1896.
гл

cu mult mai des și anume injbocetele de fecior sau de fată mfire, fapt foarte explicabil, motivul fiind' eminamente liric. Totuși nu mă voi ocupa aici de bocete care prezintă un stadiu primitiv de fixare al motivului, ci de poezia epică unde s-a fixat mai tîrziu și unde avem faza cea mai Înaintată a alegoriei; iar aceasta și pentru că stadiul motivului din epica noastră populară e acel care ar corespunde cu cel reprezentat de dumele respective polone. S-ar putea compara și bocetele între ele, dar am văzut că cele polone au dispărut. Punem dar față-n fața Miorițele noastre cu respectivele dume polone.
La romani. in Miorița motivul se Пх.пдха pe fondul vieții p<jsb-."■•Di și o cunoscut v;i j;i noi păstoria și haidm ia не-au и n . i Г n poezie populară, haiducii și ciobanii trăind în mijlocul celei mai iru-moasc nat uri și dotati iiimi și cu mai mult talent p< >el i> - Deci e de așteptat ca și in cazul de față să se întîmple la fel. La poloni, motivul se fixează pe alt fond, se pare, într-un chip mai puțin fericit: viața soldatului 5ДР mai rar: a nobilului cavaler (căci adesea e vorba de „dworzanie” sau „panowie”). Viața soldatului cu greu poate fi reprezentativă la un popor, iar cea a nobililor și mai puțin. Și aceasta nu e indiferent pentru o poezie cu motive universal-omenești ’ca cel in chestiune. Dar nu numai atmosfera ^cîntecului nu-i reprezentativă în poezia polonă, ci chiar nici eroul principal.'în adevăr, el poate fi oricine: în cele mai multe variante e, „Jasiu”, un nume foarte general care nu spune nimic și pe care-1 poartă mai toți eroii cîntecelor populare polone. Aiurea, in alte variante nici nu-i numit; e designat sub numele de „al cincilea” sau„al patrulea”, ori și mai șters încă: „unul” dintre ulanii sau husarii ce trec călări pe malul iazului. Nu tot astfel se întîmplă cu eroul principal din Miorița/ A.ici el este o personalitate ce.se impune și nu poate ficon fundat cu nimeni. Șfaici e vorba de'un’gîaîpjtolectiv la început ca și in du mele respective polone. Acolo trec ulanii, dincoace este un grup de ciobani dintre care se desprinde impunătoare figura ciobanului erou : „Auzi, mîndră, ce s-aude / Peste cel vîrfuț de munte?,.. / Trei miori dalbe sbierînd, / Trei, păcurari trîmbițînd / Numai unu-i streinei / Cu trimbița lingă el” loe, sau în alta caro începe cu cunoscutul cadru al doinelor haiducești: — „Sub poală do codru verde, / Ce turmă de oi se vede?/ Dar la dlnsa cine șede? / — Șed șapte frățiori,./ Numai unu-i streinei/ Nu ține nimeni cu el..lou, sau încă aiurea: „Numai unu-i mai strein / ^Mai sțrein și mai bogat...”108 109 110

108 Ov. Densusiana, op. cil., II, p. 123.
109 Ibidem, var. VIII, p, 136.
>*• Ibidem, p, 135 (var. VII),
&5

N(ici aici eroul nu-i designai ou un nume deosebit, totuși el răsare din mijlocul celorlalți înlr-o lumină vio. Alteori Insă e numit mai precis deși numele o tot general: Moldovean, Vrlnccan, Săcelean... 111.

în poezia polonă numele prea general ajunge ca șterge cu totul personalitatea eroului, aici insă numele general de Moldovean, Vrlncean... are altă semnificație: eroul reprezintă un ținut anumit? Lumea clntecelor respective polone In comparație cu cea din Miorița, e foarte restrînsă, se reduce la un singur personaj: eroul dumei, care nici el nu este bine reliefat. Calul, personaj mut, departe do a avea individualitatea oii năzdrăvane, primește numai solia stăplnului-ca se îneacă, fără alt rol. Ceilalți ulani ce însoțeau pe erou de-abia slnt pomeniți în chip colectiv la începutul dumei, fata la fol. La români însă, pe lingă ciobanul erou, mai avem mioara, un personaj plin de viață — simbol al legăturilor sufletești dintre cioban și turmă — apoi la fel măicuța bătrină foarte viu zugrăvită și adesea .chiar ucigașii eroului sînt destul de bine conturați. Deci cadrul poeziei e cu mult mai amplu la români. în ce privește acțiunea, la poloni lipsește; tot interesul se concentrează în moartea tinărului, reliefată prin convorbirea cu calul. în adevăr, moartea eroului dumei închide tot efectul estetic în ea însăși: ea e centrul de greutate al poeziei, ea e și deznodămîntul. Deci felul cum ea va fi cîntată decide asupra poeziei întregi. Nu tot așa e la români în Miorița: aici moartea, din punct de4 vedere estetic, nu este așa de însemnată prin ea însăși cît prin aceea că oferă prilejul de a caracteriza cu atîta artă viața sufletească a ciobanului. Moartea în Miorița deschide alte, orizonturi și prin aceasta e izvor de frumuseți noi. Cele din urmă dorințe pe care ciobanul le încredințează mioarei, ne arata tot atîtea sentimente puternice legate de viața ciobănească:

y 1. iubirea de natură, care-i ține loc de prieteni și rude, vădită in toate acele personificări ale elementelor naturii.

i 2. iubirea pentru oi, care tresaltă adînc în dorința de a fi îngropat lingă stînă și în personificarea oilor ce vor veni la mormint să-l plingă.

3. iubirea pentru cîntec, care transpare în dorința de a-i pune la cap cele trei fluiere.

4. iubirea de mamă (caro adesea alternează cu iubirea de mindră, sau mai rar încă se contaminează ambele), cind vrea să-i ascundă vestea morții sale.

... Iar toate aceste sentimente, împletite laolaltă, și învăluite intr-o senină tristețe, care formează atmosfera întregii poezii. în poeziile respective polone, nu găsim nici un sentiment atît do puternic. Iubirea

111 Cf. studiile d-luî Curacostoa despre Miorița in Convorbiri literare, unde urmărește răspindirea geografică a motivului.

b T

pentru părinți (rar pentru mamă in special) se vede și la poloni, căci și acolo eroul ar vrea să nu afle cei de acasă, dar nu-i arătată așa de pu-~ terni c ca iubirea pentru mamă in Miorița. Aici, ciobanul nu numai că roagă .pe mioară să nu-i spuie mamei sale c-a murit, dar el o și vede în imaginația lui alergînd pe cîmp și inlrebînd pe toți drumeții: „Cine mi-a văzut / Cine-a cunoscut44... în dumele respective polone, singurul sentiment puternic este jalea pentru moartea eroului.

<Dacă ne oprim privirea asupra personificărilor-metafore ce alcătuiesc la un loc alegoria în ambele serii de poezii, găsim că lumea acestor personificări, pe lîngă cea din Miorița noastră, apare cu totul neînsemnată... miniaturală: starostele sînt racii, mireasa o știucă sau apa, nuni tiparii... pe cînd dimpotrivă la români apare plină de măreție, aici obiectul acestor personificări fiind elementele frumoasei naturi în care trăiește ciobanul: „Luna cu lumina /1-au ținut cununa,/ Și i-au fost nuntași / Brazi și păltinași44,^

E adevărat, la poloni cortegiul de nuntă e mult mai complex. Apar Г aici: mireasa, starostele, nunii, vornicii, druşcile, uneori şi cumnaţii Işi socrii... ba şi patubde nuntă în care aşternut e nămolul, perne pietrile şi plapumă trestia. Dar nu în a fi complect stă taina desăvârşirii, ci in felul cum este zugrăvit acest cortegiu alegoric. Şi rar răsare în respectivele dume polone vreo imagine care să se ridice deasupra acelei lumi miniaturale, de pildă cum e: „Şi-apoi ce trişti lăutari / Că-s pe mal cei verzi / stejari!44
4 Elementele componente ale alegoriei,]a poloni, cînd nu sînt prozaice, sînt de un tragic lugubru; ele ne sugerează tot chinul înecului in apă. De pildă: — „Dar cihe-i mireasa mea? / — E stafia apei! / — Dar care mi-s pernele / — Pietrele din fund..."
La români, în zugrăvirea morţii e mult mai multă seninătate. Frumuseţea naturii în care e încadrată moartea face să uiţi de grozăvia ei şi aproape ispiteşte. în unele dume, găsim destul de adesea şi un început de portretizare a înecatului jelindu-i-se frumuseţea lui care va fi mistuită de apă, de nămol, de peşti...: „Frumosul lui par negru / Va fi tîrît de valuri:/Frumoşii lui ochi negri. / Vor locui peştii in ei...44
Aici portretizarea are o notă de crud realism şi apoi nu-i nici plastică. Apare neasemănat de slabă în comparaţie ou acel minunat portr et pe care-1 zugrăveşte la români măicuţa bfitrină, uind întreabă pe trecători . de fiul ei, Heferindu-ne strict la motivul nostru, alegoria in poeziile polone, deşi cuprinde tabloul nunţii mai complect, diud întregul cortegiu denunţă, pe cînd Mioriţa numai II schiţează sumar prin citeva elemente mai caracteristice, este inferioară celei din Mioriţa, Am văzut că şi bocetele noastre, fiind o reflectare directă a ceremonialului de inmormîn-
Scanned with CamScanner
tare cu care sînt strins unite, conţin tabloul alegoric complect ca şi la poloni, însă nu avem acolo maiestatea imaginilor din Mioriţa. Şi apoi jalea excesivă cu accente de tînguire face că bocetele cu motivul alegoric, . oricît sînt ele de frumoase nu se pot ridica pînă la Mioriţa. Şi ciudat lucru,- dumele polone sînt mult mai aproape do bocete şi'că formă şi (ca fond: Dialogul cu mortul după chipul celui din bocete il găsim mai pretutindeni; apoi metafore şi personificări, care amintesc la fiecare pas moartea: în sfirşit acea atmosferă de tînguioasă jale pentru moartea eroului. în dumele polone deci, motivul alegoric nu s-a degajat cu totul de vechile sale forme pe care le avea în bocete, el n-a căpătat libertatea şi avîntul pe care le-a căpătat alegoria morţii întrupată cu atîta originalitate în Mioriţa. Dumele respective s-au oprit la un stadiu mai primitiv, deci mai apropiat de bocete. Lipsa unei inspiraţii mai puternice nu le-a putut ridica mai sus.
la rnmani cea mai fericită îmbinare a г iДцйДIEIacп
■MiW. I iri>;uul. c,u> Iпішaдi al moşiera intima n MionTni nu dr-fruTe ППГЦГ om amplmirea epica a acestei poezu. Avem aici po\y.st.pa vieţii de ciobul iv--in care palpită toate frumuseţile ei, ce izbucnesc din tnsăsi tragedia mm Iii sule. La polmu. poezia lor. fiind in genere lipsii a de su fiul eţ o . iar motivul noşjrn liric prin excelenţa. n-au reuşit .-ч-I m • nareze iul i un i.mlcv epic. Arest»- ţlmiie deşi năzuiesc inlrucitva ьрп ни i ! ’eput h mţiune epică, • sini cu toiul lirice, rămînînd la tonul elegiac, care te ij i i] ie m.»i mult de bocete, V
Totuşi dumele polone în care s-a fixat motivul alegoric în chestiune, considerate aparte (nu în comparaţie cu Mioriţa românilor) şi in cadrul strict liric, din care n-au putut ieşi, nu numai că nu-s lipsite’de valoare estetică, dar constitue un ciclu de frumoase variante în poezia populară polonă. Iar că se bucură de admiratori chiar în mijlocul

poporului, că adică sînt selectate de gustul popular ca și Miorița la noi, avem dovadă întinsa lor răspîndire în toate unghiurile Poloniei.»! a români însă Miorița nu-i numai o. capodoperă a poeziei populare; ta este în același timp juni unele cuiuctcic reprezentativii și urai ales prin viața ciobănească pe nare.o ciulă^un Ьн пик и! etnologic foarte prețios pentru сш. <asterea șij‘1' iubii ■ Icctn jumunosc.i>Aceasta-i povestea motivului alegoriei morții, urmărit în special in poezia populară română și cea polonă.

Q. ,Și sînt multe motive de acestea, ce nu cunosc patrie, care circulă în poezia populară de pretutindeni; dar din toate națiunile la care se găsește un astfel de motiv in poezia populară, este una la care el se află întrupat în chipul cel mai dosăvirșit., realizînd adevărata, perfecta operă de artă. Tot așa și motivul alegoriei morții, care prin rădăcinile lui e

de domeniul folclorului omenirii întregi, găsește desăvîrșirea in poezia populară româneascălia.

Și ca să evidențiez aceasta voi face o perfectă analogie: ceea ce e motivul universal, care călătorește de la popor la popor, luînd diferite aspecte, deși la bază rămîne mereu același, astfel sînt la unul și același popor variantele aceluiași cîntec, aceluiași basm... etc. După cum însă nu toate variantele sînt la același nivel din punct de vedere estetic, , ci cîteva sau poate numai una singură din ele atinge perfecțiunea, tot așa s-a întîmplat și cu motivul alegoriei morții. Dintre toatepopoarele la care_e cîntat, românii au avut norocul să-l cînte în chipul cel mai

au avut norocul să-l cînte în chipul cel mai

7

г

Studiul, elaborat probabil prin anii ’30, apare acum prima dată în volum. A fost publicat de Iordan Datcu, în .Revista de istorie și teorie literară, 1983 (numerele 2, 3, 4) și 1984 (numerele 1,2).

să

112 După cum voi căuta lerial, adunat de la mai multe arăt aiurea in chip comparativ cu mai mult ma-popoare.

ȚJNE ANCIENNE COUTUME DE MARIAGE ETUDE D’ETHNOGRAL’IIIE DU SUD-EST EUROPflEN

PREMIERE PÂRTIE

< *' . ' P I 1 ’ ; , r . I f '

, \ CHAPITRE I

t' i i.V . ' ț i'r 1 .* ■ < y f i j ■' '

, ‵ v i * 1 l- ’ h;' î s т-i nil ■ ,f? ... • i ч< ij.

MATEBIEL LINGUISTJQUE

II existe chez Ies Roumains un proverbe, ou plutot un dicton popu-laire, tres răpandu sous differentes formes dont la plus courante est: „a cădea cuiva pe cuptor11, ce qui correspondrait litteralement â: „tomber surle four de quelqu’un11 c’est-â-dire: „monter sur le four de quelqu’un et ș’y installer11.

On peut appiiquer le dicton enonce ici sous sa forme generale, â differentes personnes en faisant varier tantot la personne du sujet, ainsi:

„[ем] am căzut pe cuptor [cuiva]11 = je suis tombe(e) sur le four [de quelqu’un].

„[ta] ai căzut pe cuptor = tu es tombe(e) sur le four [de quelqu’un] ,.

[eZ, ea] a căzut pe cuptor11 = ii (ou elle) est tombe(e) sur le four [de quelqu’un] etc...,

tantot la personne de l’objet:
„mi-a căzut pe cuptor11 = il (ou elle) est tombe(e) sur mon four „ți-a căzut pe cuptor11 = il (ou elle) est tombe(e) sur ton four
,,   „   „   ¯ „ „   „   ,,   „   „   ,,   son four
„тie-a ,, „   ,,   · · „ „   „   ,,   „   „   „   notre four
Ces deux types de variations d’apres Ies personnes se combinent entre eux de differentes manieres:
„eu ți-am căzut pe cuptor11 = je suis tombe(e) sur ton four
eu i-am n n 51 = » я я son four
tu mî-ai Я = tu es я я mon Я
tu t-ai Я = n H я я son я
etc.
On peut encore employer ce dicton on faisant varier Ies temps, Ies modes du verbe selon Ies circonstances:
„cad pe cuptor11 = je tombo sur lo four
„cădeam „ „ =~ je tombais „ „ „
„am căzut..., voi cădea..., aș cădea... etc... pe cuptor11 == je suis tombd(e)..., je tomberai... je tomborais,,, etc... sur le four.
La seule oxpression qui reste invariablo dans ce dicton est: „pe cuptor11 (= sur 1° four). 90

Dans certaines regions de la Roumanie le meme dicton e connu sous une forme un peu differente, l’expression „pe cuptor11 etant remplacee par „în vatră", de sorte qu’au lieu de dire: „a cădea cuiva pe cuptor", on dit: „a cădea cuiva în vatra" ce qui correspond litteralement â: „tomber dans le foyer de quelqu’un".
Au point de vue des personnes, des temps et des modes, on remarque des variations aussi nombreuses. Mais, malgre cette mobilite, qui d’ail-leurs ne presente qu’une importance secondaire, le dicton garde toujours et partout son tour stereotype en ce qui concerne la forme et meme — jusqu’ă un certain point — le fond. De nos jours, ce dicton a genera-lement le sens de „tomber bon gre mal gre ă la charge de quelqu’un" et correspondrait en quelque sorte â d’autres locutions aussi tres con-nues: „a cădea pe capul cuiva", „a cădea cuiva belea", „a cădea cuiva în circă", „a cădea silă cuiva"...
Tous ces dictons expriment de differentes manieres la meme idee d’importunite dans toutes ses acceptions, bien que leur synonymie n’apparaisse que fort relative, quand on examine l’evolution semantique de notre dicton. II n’avait pas exactement le meme sens ă son origine. II est vrai qu’il a toujours indique l’idee d’importunite, mais d’une importunite tout â fait speciale qui, avec le temps, a considerablement elargi sa sphere, en se generalisant pour n’importe quelle espece d’importunite.
Et c’est justement cette importunite originaire â laquelle se rapporte n’otre dicton et que nous chercherons â decouvrir, qui serait pour nous dune importance capitale.
II faudrait pour cela examiner de plus preș d’autres expressions ou dictons oii il y a le mot „vatră" (= foyer) ou „cuptor" (= four). Voici, par ex., „a rămînea cu sluta în vatră" 1, oii le mot vatră est pris dans le sens de „maison".
Ce dicton s’applique â ceux qui, en se mariant, ne se preoccupent guere du fait que la femme est laide; ils ne recherchent que la richesse; mais celle-ci n’etant pas stable, ils peuvent la perdre en peu de temps et il ne leur reste dans la maison que la femme laide. Un dicton similaire dit: „decît cu sluta in vatră / mai bine cu ea moartă"2 oii

le mot „vatră" a la meme sens de maison. Romarquons en passant aussi la relation qui existe entre ceв deux dictons et le mariage.
Un proverbe ăgalement assez răpandu ohez Ies Roumains est: „Fie pânea cit de rea, / Tot mai bino’n vatra mea" 3 (= „quelque mau-vais que soit le pain / je le prăfăre dans mu maison"), oă le mot „vatră"
1 luliu Л. Zanne, Proverbele Bomâuilur, II, 735.
. 8 luliu Л. Zanne, op, cil., II, 735.
3 Ibidem, III, 428.

a toujoiirs Je sens de „maison", bien qu’ici il semble remplacer plutot-Ie mot „ţară" (= pays), car aujourd’hui ce proverbe est encore phis repandu, surtout parnii Ies intellectuels, sous la forme de: „Fie pânea cit de rea, / Tot mai bine’n ţara mea".
II me semble cependant que la premiere forme est la plus ancienne et la seule văritablement populaire, la seconde n’etanţ qu’un derive de la premiere, une adaptation. Le poete Cretzeanu qui a răpandu la seconde variante n’en est pas le createur. II n’a fait qu’inserer ce proverbe en vers dans l’urie de ses poesies 4 et remplacer le mot „vatră" par celui de „ţară", donnant ainsi â ces vers une tournure patriotique qu’ils n’avaient pas ă l’origine5 6.
On emploie aussi assez courâmment un dicton, dont la forme est d’ailleurs presque identique â celle du notre: „a pica oaspete’n vatra cuiva", ou „a cădea oaspete’n vatra cuiva" ou simplement: „a cădea (pică) în vatra cuiva", qui signifie: arriver chez quelqu’un â l’iinpro-viste.
En ce cas le dicton peut ne pas etre toujours pris dans un mauvais sens. Mais pour la meme circonstance on se sert aussi du dicton: „a cădea (pică) oaspete pe cuptorul cuiva" ou plus brievement, sous une forme qui se confond completement avec celle du dicton en question: „a cădea (pică) cuiva pe cuptor" (= tomber sur le four de quelqu’un). Seulement ici l’idee d’importunite semble etre plus prononcee.
Ce n’est que rarement que cet inevitable sens pejoratif est- attenue lorsque la locution est employee entre amis pour rire: „o să vă cădem (picăm) pe cuptor în cutare zi", c’est-ă-dire: „nous allons vous impor-tuner de notre visite tel jour", „nous serons vos hotes".
— Serait-ce lâ le sens premier du dicton que nous poursuivons ?
En ce cas nous devrions nous faire une tres mauvaise idee de l’hos-pitalite chez Ies Roumains, ce qui serait injuste.
Mais en fin de compte, ce qui nous interesse dans tont cela et ce qui ressort tres clairement de tous ces dictons, c’est que Ies mots „vatră et „cuptor" sont pris au sens figură de „maison" et cela, comme nous

4 Clntecul străinătălii.
6 A cette âpoquo d’exubârant patriotisme, cetto forme s’est trtXs vito rtfpan-duc, grăce â Cretzeanu, dans lo mondo inlellectuol roumain, mais lui l'avait prise tout simplement du peuple. Si ces vors de Cretzeanu se sont r^pandus si facilement, ce n’est pas seulement ă călise de lour boautd, mais anssi parce qu’ils tMaient d£jă connus comme proverbe dans Io peuple. Nous ne devrions pas non plus aller jus-qu*ă affirmer que Cretzeanu aii pris cos vers tels quels du peuple sans avoir changă le mot „vatra** en „ţară"; Ies productions vărilablement populaires ne eonnaissant pas le patriotisme, Л de tri*s rares excoptions prds, ol c’est alors d’une façon tr£s rudimentaire. D’autre part on no pourrait pas soutonir que le proverbe nit suivi la voie inverse, comme il arrive d'aillours assez souvent, c’est-ă-dire que, d’une production d’origine liltăraire, il soit dovenu populaire.

allons le voir plus loin,' non seulement chez Ies Roumains, mais chez tous ks peuples de l'Europe. <»»-,

■ ' Mais, â part cela, nous verrons que chez Ies Roumains un autre sens tout special se rattache ă certains proverbes oii figure l'un de cea mots. Dans la grande collection de proverbes roumains de Jules Zanne, pour: „a-i cădeâ In vatră44 (= tomber sur le foyer de quelqu'un), nous trouvons 1'explication: „c'est-ă-dire dans-la maison, â la charge de quelqu'un44 — et plus bas encore, une autre explication bien plus importante par le fait qu'elle nous met sur Ies traces du sens originaire du proverbe: „ii s'emploie surtout pour Ies jeunes filles, lorsque l'une d'elles a eu un amour coupable, et lorsque ensuiteelle s'introduit bon gre mal gre dans la maison de celui qu'elle a aime pour y accoucher et pour s'y faire nourrir44. 6 i f •.

C'est ce sens unique qu'avait autrefois le dicton: „a cădea pe cuptor14 (tomber sur le four) et de nos jours encore, en maint endroit, ii garde chez Ies Roumains le meme sens â cote d'autres sens analogues, comme par exemple dans une „strigătura44 de danse, de la basse Mol-davie: „Nu mă călca pe picior / Că ți-oiu cădea pe cuptor!14 7 (= „Ne me marche pas sur le pied, / Car j'irai tomber sur ton four!44), qu'une jeune fille, en badinant, adresse en guise de menace â un des jeunes gens, compagnons de la „hora44. II est vrai qu'ă present ce sens tout â fait particulier, se rapportant aux filles s^duites, n'est plus aussi clair. Ce n'est plus qu'en certains endroits qu'il parait sous son vrai jour. Ce dicton a pris toutes sortes de'significations differentes, ayant toutes pour motif central l'importunite, et cela lui a fait perdre petit â petit son sens originaire. Ainsi qu'aujourd'hui, quoique ce dicton soit tres courant chez Ies Roumains, il ne vient que tres rarement â l'esprit de quelqu'un dans son sens premier, car on ne pense plus guere au rite qui, comme nous le verrons plus bas, l'a fait naître.

Mais on trouve encore un autre type du dicton en question; sa forme est: „a aduce pe cineva pe cuptor44 (= amener quelqu'un sur le four), ou le mot cuptor (four) a tou jours le sens figure de maison.

En măme temps, chose importante â retenir, ce dicton se rapporte plus particulierement au mariage. C'est aussi dans ce sens qu'il nous est atteste dans un c|es contes humoristiques de J. Creangă 8. Mais nous ne connaissons pas pour ce type do forme parallcle, comine pour le premier, oii le mot „cuptor44 soit remplacă par celui de „vatră44; il est tres possible cependant qu'il 'existe., ■

■ 1-------- ■ i 4

- ' Л luliu A. Zanne, op. cil,, Ш, 430.

? T. Pamfile, Cîntece de fără, București, 1913, p. 302, Nr. 8 (variante I).

» Soacra cu trei nurori. Ed. Cernăuți, p. 140. •

En ce qui concerne la repartition geographique de nos dictons sur le territoire roumain, on doit remarquer que ceux qui renferment le mot „cuptor" sont connus dans Ies provinces de Moldavie, de Bessarabie et de Bucovine, tandis que ceux qui renfeiment le mot „vatră" soni en usage dans la Grande et la Fetite Valachie, en Transylvanie, au Banat. . /

On peut rattacher l'explication de ce fait â un detail de nature technique: en Moldavie, en Bessarabie et en Bucovine le four est tres repandu et il fait pârtie integrale du corps de la maison, elant directe-ment lie au foyer, tandis que dans Ies autres provinces mentionnes ci-dessus, il n'y a d'habitude que le foyer qui se trouve dans la maison; le four n'est pas necessairement lie a lui comme p.ex. en Moldavie.

11 en est tres souvent completement separe et se trouve meme en dehors de la maison comme une construction ă part. Chose importante â noter, aux confins de ces deux series de provinces, en certaines loca-lites, on peut trouver le dicton sous Ies deux formes — tantot avec le mot „cuptor", tantot avec celui de „vatră".
Pour Ies contrees eloignees du centre ethnique roumain telles que la Macedoine et l'Istrie nous ne trouvons notre proverbe al teste sous aucune forme.

CHAPITBE II
■ ' * i f' * ' 4 I ' ' C I ** J-i .w l
MATERIEL ETHNOGRAPHIQUE
CHEZ LES ROUMAINS
Nous ne possedons rien qui puisse nous eclairer sur la genese du dicton en question, pas plus dans le materiei ethnographique amasse chez Ies Roumains que dans quelque etude detail. Chose bizarre, celui qui nous ădifie sur la coutume qui fit naitre notre proverbe et indirecte-ment sur le sens originaire de celui-ci, n'est pas un Roumain, mais un Ukraînien; et ce n'est pas un cthnographe de carriëre, mais un nouvel-liste. C'est M. Kotchubynski.
Sous l'influence du couranl ethnographique et realiste de la fin du siecle dernier, et dont Ies principaux represenlants etaient surtout Netchoui Levytzki et Myrnyi Panaș, Kotchubynski prend aussi tres souvent comme sujet de ses nouvelles la vie simple des pauvres gens de la campagne qu'il rend dans ses traits Ies plus caracteristiques avec

la fidelite d'un observateur scientifique. Parfois il s'est servi dans ses recits des motifs purement ethnographiques qu'il a traites, bien entendu, de fațon tonte litteraire. Ces recits, par leur nouveaute, interessaieat beaucoup Ies lecteurs, pour la plupart des gens cultives, habitant la viile et ignorant Ies coutumes populaires.
Ce qui preoccupait le poete, ce n'etait ni le motif ethnographique en lui-meme, ni ses origines ou ses mobiles psychologiques et sociaux, mais Ies effets esthetiques et litteraires qu'il pouvait en tirer et surtout le principe moral si important chez lui.
11 considere la plupart de ces coutumes et croyances comme un vcritable fleau pour toute cette population de la campagne et il tâche, en exagerant un peu le mal, d'eveiller dans l'âme de ses lecteurs, d'une part l'indignation contre ces croyances et, de l'autre, la compassion pour tous ceux qui gemissent sous le poids des superstitions de toute espece. Kotchubynski a passe une pârtie de sa vie en Bessarabie, au temps de la domination russe, dans un village de Moldaves qu'il a eu l'occasion de connaitre de plus preș. II a pu decouvrir ainsi, en sa qualite d'artiste, toute une galerie de types dans lesquels il distinguait, en plus des carac-teres generalement humains, bon nombre de caracteres particuliers. Ce qui nous interesse le plus dans la serie de recits moldaves de Kotchubynski, ce sont naturellement Ies nouvelles â sujet ethnographique tels que: посал вид чорногоцаря. II s'agit ici d'une tres ancienne supers-tition qui fait que l'homme du peuple craint que sont image ne soit prise d'une maniere quelconque — par la photographie p.ex. — par une autre personne, car alors il pourrait tomber sous son pouvoir et lui faire n'importe quel mal, le tuer meme. II en est de meme dans le recit Відьма, oii rauteur~nous~fait con*-naître une autre superstition: la foi dans Ies stryges qui font perdre aux vaches leur lait... et encore d'autres recits pareils. Mais de toutes Ies nouvelles ou Kotchubynski trăite des motifs ethnographiques celle qui presente une grande importance pour le probleme dans lequel

nous nous sommes engages, c’est la nouvelle qui a pour titre une expression rou-maine; Пе-коптьорэ.
Ă la fin de ce recit nous trouvons un tableau que nous pouvons utiliser en toute confiance dans notre etude. II s’agit lâ d’une coutume, tres interessante qui a dispăru presque completement dans Ies autres regions habitees par Ies Roumains, mais qui tres probablement existe encore chez Ies Roumains de Bessarabie puisque le temps auquel se rapporte Kotchubynski est tres proche du notra; il a ecrit cette nouvelle en 189G. 9

9 Kotchubynski, Tbopn II, 71 — 98, Kiev, 1927.

Et c’est tout naturel qu’il ait observâ ctenregistrâ cette coutumo. parce que, etranger, ii en fut frappd davontage. La nouvelle en question nous presente deux parlies distinctes: la premiere c’est l’histoire de l’amour coupable de deux jeunes gens; la seconde nous presente la cou-tume â laquelle la jeune fille devait recourir pour sauver son honncur.
Dans la premiâre pârtie nous voyons commenţ Ies heros — Ion et Gașița — font connaissance â la „hora“ (danse) du village. Ils s’aiment et se rencontrent plusieurs fois pendant Ies belles soirees d’ete; cest alors qu’entrainâe par sa grande passion, elle se laisse tromper par lui. Jusque lâ Ion lui avait formellement promis de la demander en mariage et cherchait toutes Ies occasions possibles pour la voir, mais â partir de ce moment-lâ il oublie ses anciennes promesses. II ne la recherche plus, ne faime plus; il est attire par d’autres jeunes filles. Gașița deses-peree et couverte de honte, parce que enceinte, finit par aller tout con-fesser â sa mere et lui demander conseil. En l’apprenant, la mere fut tellement epouvantee qu’elle ne prit pas meme le temps de la gronder et ne se demandait qu’une chose: par quel moyen elle pourrait bien mettre sa fille â l’abri du deshonneur.
Ici nous entrons dans la seconde pârtie, celle qui presente le plus d’interet pour nous.
La mere de Gașița songea immediatement â la tante Prohira, con-seiilere renommee en de pareilles circonstances, et la fit venir sans plus tarder. Celle-ci demanda â la jeune fille de lui raconter son histoire dans tous ses details. Puis elle decidă avec toute la gravite d’un connais-seur autorise: — Треба йти пе-коптьор... 10 (— Tu dois aller tom" ber sur son four...)
Mais ce ne fut qu’au prix d’immenses efforts et en passant sur tou te considerat ion d’honneur et de fierte, Gașița etant la fille d’un des pre-„gospodar41 du village, qu’elle consentit â s’y soumettre. La tante Prohira I encourageait de son mieux, son argument supreme etant qu elle n etait pas la premiere dans son village qui irait tomber sur le four de quelqu’un et elle lui cita force jeunes filles qui avaient du aussi passer par lâ.
A la nuit tombante, quand elle savait tout le monderentre Gașița resignee pârlit en compagnie de la tante Prohira. Lorsqu'elles arrive-rent a la porte-coch6re de Ion, la tante poussa la jeune fille dans la cour sans que celle-ci ait eu le temps de s’y opposer el lui dit qu’elle attendrait lâ pour voir ce qui allait se passer. Gașița, arrivee â la porte de la maison, entra prâcipitamment, salua Ies deux vieux qu’elle trouva lâ et qui ne comprenaient pas tont d’abord ce qu’elle pouvait bien chercher chez eux, d autant plus qu’ils otaient dcpuis longtemps en
10 Kotchubynski, op. cit,, 11, 96.

querelle avec la familie de la jeune fille. C'est ici que commence un tableau extremement important au point de vue ethnographique.
Apres avoir. baise tres respectueusement la main des deux vieux, elle se dirigea vers le four sans pгоГбгег une seule parole et s'y installa. La vieille courut aprёз elle et lui demanda etonnee ce que cela signifiait.
Celle-ci pour toute reponse lui adressa cette question: —,А твій сив чого ходив до мене?11 (= Et ton fils pourquoi venait-il chez moi?).;>
La vieille comprit aussitot. Elle voulut la chasser, mais la jeune fille lui dit qu'elle ne bougerait pas de lă meme si on allait la tuer. Quand le vieux connut Ies prouesses de son fils, il Pappela, le saisit brusquement et le conduisit devant le four ou se trouvait Gașița. Ion interloque ne sut meme pas se defendre. Le pere, sans attendre d'autres explications, lui administra une bonne correction, fiirieux surtout qu'il avait seduit la fille de son ennemi: — «... Зводити дивчину?... тобі впд'ю з голови ивших дивчат"12. (= Tromper la jeune fille?... Je te tirerai bien de la tete d'autres jeunes filles... Demain tu enverras Ies marieurs chez Moș Ștefanache)...
Puis le vieux se tournant du cote du four dit â la jeune fille d'un ton brusque de rentrer chez elle et d'annoncer â son pere que le lende-main c'est lui qui enverrait des marieurs de la part de son fils, si celui-ci ne voulait pas le faire.
La vieille tâcha aussi de convaincre Gașița de retourner chez ses parents, mais la jeune fille ne voulut rien entendre et s'obstina â rester sur le four. Lorsque la mere Anica vit que tous ses efforts etaient vains, elle se resigna et apporta ă Gașița de quoi se coucher sur le four. Ensuite elle etaignit la lampe et vint se coucher elle-meme â cote de la jeune fille en prouvant par lâ qu'elle consentait enfin â l'accepter pour belle-fille. Et le lendemain matin on vit Gașița partir au champs avec Ion, comme si elle etait deja sa femme.
On serait tente de croire que ce rGcit est un produit de l'imagination de Kotschubynski, si l'on n'avait pas le moyen de controler ses donnees par d'autres temoignages. Gonoralement des oeuvres essentiellement littâraires ne peuvent pas servir de documenta pour des etudes ethno-graphiques, parce que lenr auteur traitant un sujet de fașon litteraire peuț altârer Ies 616ments recueillis direclemont dans le peuple. Cependant Koțchubynski, malgrâ sa preoecupation d'exploiter ces motifs dans un but artistique, moral et social, a le grund merite de ne pas denaturer la realitâ qu'il rend parfois — comme dans notre cas — d'une fațon

11 Op. cit., II, 97

trds plastique, de sorle qu'il nous fait connaitre ceitaines coutumes et superstitions populaires peut-âtre mieux qu'un ethnographe de metier qui ne fait qu'enregistrer tout simplement Ies faits. C'est pourquoi nous pouvons puieer tranquillement dans le recit Пе-коптьор, Ies donnâes dont nous avons besoin.

Ainsi, il existait chez Ies Roumains une coutume, qui donnait la possibilitâ et m6me le droit ă la jeune fille seduite et abandonnee par le seducteur d'obliger ce dernier â la prendre pour epouse.
II ne suffisait pas pour cela qu'elle vienne simplement dans la maison de son seducteur, mais une fois entree, elle devait accomplir un rite qui seul decidait de son sort et qui consistait â s'installer sur le four ou sur le foyer. Elle faisait cela ou en s'y glissant ă la derobee ou en bravant Ies attaques des gens de la maison qui voulaient â tout prix l'en empecher. Mais sitot installee lâ, elle n'avait plus rien â

craindre, car personne n'osait plus l'en deloger. Ce rite etant accompli, le jeune homme et toute sa familie se voyaient forces de l'accepter pour femme, belle-fille et belle-soeur.
Nous pouvons nous rendre compte combien cette coutume etait repandue autrefois chez Ies Roumains par le grand nombre et Ie fre-quent emploi des proverbes et des dictons qui s'y rapportent.
Quant â la Bessarabie particulierement, nous n'avons qu'ă rappeler un passage du recit de Kotchubynski pour pouvoir juger combien cette etait en usage encore de son temps. Ainsi la tante Prohira, pour consolei- Găsită de sa honte, lui dit: „Не журися... не та перща идещ пе-коптьор. Торик Катанка Сандина таки видпалася за Нихалаки".. ?3 (== „Ne te chagrine pas... ce n'est pas toi la premiere qui t'en vas tomber sur le four... Pas plus loin que l'annee passee c'est ainsi que s'est mariee Catinca, fille de Sandu, avec Mihalache..
Ce sont Ies donnees que nous trouvons dans le recit du nouvelliste Kotchubynski sur la coutume roumaine en usage chez Ies Moldaves du nord de la Bessarabie ă la fin du sieclc dernier; mais elles sont vala-bles pour l'entiere Moldavie historique et en general pour toute la Rou-manie.
Â present nous voilâ parfaitemont renseignds sur l'etroite relation qu'il y a entre Ies dictons ёпопебв plus haut et cette coutume, car c'est elle qui leur a donn6 naissance. Connaissant cette coutume, nous pou-
12 Ibid., p. 98.
ia Op. cП., II, 96.
A'
J
"*i I
Z' vons mieux entrevoir aussi le sens originaire des autres dictons relatifs g? â „vatră*1 ou â „cuptor", comme par ex.: „a se prinde cu manele de £3 vatră" 14 (= s'agripper au foyer) qui a d'apres Ies regions.deux sens • 5 differents: l'un derivant du sens allegorique de „maison" que Ies mots *j: vatră", „cuptor" ont tres souvent: „entrer mânage" 15 * et l'autre, pour , _ la circonstance speciale ой la jeune mariee prend, aussitot apres le mariage, le pas sur ses beaux parentsle. Les deux sens sont tres anciens, mais le second semble provenir directement de la coutume en question. Nous pensons que ce deuxieme sens est un produit ulterieur de l'evolu-■tion semantique et que le sens primitif serait celui que nous suggere l'image meme renfermee dans ce dicton.
Lorsque la jeune fille seduite venait s'imposer comme epouse du seducteur dans la maison de celui-ci, des scenes parfois tres sauvages avaient lieu — d'apres les dires de Kotchubynski — entre la jeune fille qui s'efforșait ă tous prix d'atteindre le foyer (ou le four), lieu de son salut, et ceux de la maison qui voulaient l'en empecher. Ils lui don-naient des coups de poings, la frappaient avec tout ce qui leur tombait sous la main ou bien la tiraient par les cheveux si elle reussissait â s'accro-cher au four ou au foyer: «Мати иого и тягла îi за коси з печи.. ,»17 (= sa mere (du jeune homme) la tira de dessus le four par les cheveux").
Mais sitot qu'elle pouvait s'y installer, elle n'avait plus rien ă crain-dre les autres n'ayant plus qu'â se soumettre â sa volonte.
C'est dans cette coutume donc qu'il faut chercher l'origine du dicton recueilli dans le departement d'Argeș: „a se prinde cu mânele de vatră"
Mentionnons aussi le dicton „a sta pe vatră", qui, traduit mot â mot, signifie „rester sur le foyer" et dont le vrai sens est: „etre en couches" 18.

On pourrait emettre l’hypothese, quoique nous la croyions peu probable, que le sens restreint â 1’origine aux seules filles quivenaient „tomber sur le four" ou „sur le foyer" dans la maison du seducteur pour y accoucher, s’est generalise pour n’importe quelle femme en couches. On peut expliquer cette generalisation par Ie fait que la coutume tom-bant en dessuetude, puis dans l’oubli, la seule chose qu’on en ait retenue c’est que ce dicton etait applique aux femmes qui accouchent et qui par Jâ-meme sont forcees de rester chez elles. Ce qui vient ă l’appui de cette hypothese, c’est que d’habitude les jeunes filles seduites n’usaient du droit que]eur donnait la coutume qu’au moment ou elles ătaient sur

14 Zanne, IП, 430.

16 Sens que nous trouvons dans la hanțe Moldavie, di'partement de Neamț. Voir I. Creangă: Povestea lui Stan Pățitul.

’• Sens attestA pour la Grande Valachio, dApart. de Argeș. Voir Zanne, luliu A. IП. 430..

17 Kotchubynski, op. cit., 90.

18 Fr. DamA: Dict. rouin., fr., Toтe IV, 213.

I

le point d’accoucher et se voyaient ainsi contraintes d aller „tomber sur le four*4 ou „sur le foyer**. Et si elles attendaient jusqu’au dernier moment c’est qu’elles avaient toujours espere amener leur săducteur par d’autres moyens ă de meilleurs sentiments et ce n’est qu’en desespoir de cause qu’elles se dăcidaient ă user de celui-lâ.

Donc tandis que le materiei linguistique recueilli chez Ies Roumains, se composant de differents proverbes et dictons, nous mettait â peine sur Ies traces de la coutume — que nous aurions pu â la rigueur reconstituer, mais en courant peut-etre Ie risque de nous tromper en certains details — la nouvelle de l’ecrivain Ukraînien nous a presente la coutume de la fașon la plus plastique et fidăle â la fois.

Pour mieux preciser et pour pouvoir ensuite nous en rapporter plus facilement, nous donnerons â ce premier type de notre coutume le nom de: „căderea pe cuptor** (= tomber sur le four).

Un autre type de cette meme coutume nous est гëvëiё par le dicton dâjă гappeiё, assez repandu chez Ies Roumains: „a aduce pe cineva . pe cuptor** (= amener quelqu’un sur le four).

Pour reconstituer ce second type Ies indications que nous trouvons incidemment dans Creangă nous suffisent.

Ion Creangă, ëcгivaiп paysan de grand talent, narrateur insurpas-sable dans le dialecte moldave, nous dit dans son conte Soacra cu trei nurori:19

„într-o bună dimineață feciorul mamei îi și aduce o noră pe cup-tioriu** 20 (== Un beau matin le fils amena â sa mere une belle-fille sur le four).

D’apres ce qui ressort de la premiere pârtie de ce recit et plus encore •le ce qui suit apres cette phrase, il est evident que l’expression „a aduce pe cuptor** implique le sens d’importunită, car Creangă nous dit plus loin; „La vieille s’arrache Ies cheveux, veut s’esquiver ă tout prix, peine inutilei

Bon gre mal gre, le mariage a lieu et c’est fini** 1 21

Donc le fils cadet a aтепё son epouse sans le consentement de sa mere • — contrairement â ses deux frăres aînăs qui avaient pris leurs femmes d’apräs le gout et le choix de leur măre. Par consequent ceux-lâ ne Ies lui avaient pas amenees sur le four — tandis que celui-ci, sans тётe la consulter, a choisi une femmc â son goăt et afin d’obliger sa тёrе â la reconnaltre pour ăpouse, il Гa amenee sur le four et alors, malgre

toute sa răsistance, la vieille a dă l’accepter pour belle-fille. Et cela serait le second type de notre coutume, c’est-â-dire que lorsque Ies

19 = La belle-mire aux trois belles-filles.
20 Ion Creangă: Opere complete, Ed. Cernăuţi, p. 140.
31 Ibid.

parents ou la familie du jeune homme s’opposent â son mariage avec la jeune fille choisie par lui, celui-ci peut amener la jeune fille dans la maison paternelle malgre eux.
Mais si un jeune homme veut se marier sous de pareils auspices, il ne suffit pas qu’il атёпе la jeune fille dans la maison de ses parents; il doit encore accomplir le rite en usage dans Ies circonstances qui consiste ă la faire monter sur le four, ou dans Ies autres provinces — exceptee la Moldavie historique — ă l’installer sur le foyer en la defendant contre toute attaque possible.
En ce cas, personne n’a plus le droit de la chasser de la maison et alors on peut dire que le mariage est un fait accompli, car la ceremonie religieuse, qui peut avoir lieu ou non apres cela, est chose secondaire.
Pour le distinguer du premier, donnons ă ce second type de la coutume le nom de „aducerea pe cuptor11 (= amener sur le four).
Nous voyons clairement de ce qui precede que cette coutume cons-titue chez Ies Roumains un chapitre special du mariage, â savoir, du mariage qui ne se faisait pas dans des conditions normales:
1. Lorsque la jeune fille avait ete seduite et abandonnee par celui qui l’avait seduite.
2. Lorsque la jeune fille n’etait pas agreee par Ies parents de son bien aime qui ne voulaient pas la reconnaître pour belle-fille.
Dans Ies deux cas la jeune fille venait s’impoger.jjomme membre de la nouvelle familie malgre la volonte de tous cbu/'qui lui etaient contraires.
Dans le premier cas celle qui imposait sa volonte aux autres avec une perseverance que rien ne pouvait ebranler, c’etait la jeune fille; dans le second cas, elle avait l’appui de son bien aime ce qui faisait que la lutte devenait incomparablement plus facile: d’abord parce qu’elle etait de connivence avec le membre, au fond, le plus important de la nouvelle familie — avec son futur mari — et ensuite, parce qu’en ce cas la jeune fille n’avait pas ete necessairement seduite. De sorte qu’ici, â vrai dire, c’est le jeune homme qui impose sa volonte â sa propre familie, avec le consentement de la jeune fille; car c’est lui qui amene celle qu’il a choisie pour femme et oblige Ies siens â la reconnaître pour belle-fille et belle-soeur.
C’est pourquoi le dicton „a cădea pe cuptor cuiva44 (= tomber sur le four de quelqu’un) se rapporlo au premier cas et s’applique â la jeune fille, tandis que: „a aduce pe cuptor o fată“ (= amener sur le four une jeune fille [pour femme]) se rapporte au second cas et s’applique au jeune homme.

CHEZ LES BULGARES
Un fait excessivement important est que cette coutume se retrouve, â neu preş sous Ies memes formes, chez un peuple voisin des Roumains, chez Ies Bulgares. V. Baldgieff, dans son etude sur le mariage 2a, ou il analyse du point de vue juridique Ies differentes faţons de contracter le mariage chez Ies Bulgares dans le peuple, mentionne entre autres aussi celui connu sous le nom de: натурвание (ри натрапвание).

Le caractere particulier de ce type de mariage est tres bien formule par notre auteur: «Натурвание est une bizarre institution coutumiere. On ne tient compte ni de la volonte du mari (c'est-â-dire du seducteur) ni de celle de ses parents. Ce qui importe ici, c'est la volonte de l'epouse (c.â.d. de la jeune fille seduite). Elle se trouve â la base de cette institution/123
Ensuite il nous donne une courte description de la coutume, tres precieuse pour tout ethnographe, car elle nous renseigne completement: „La jeune fille s'en va toute seule dans la maison du jeune homme et l'oblige malgre lui â la prendre pour femme. Celui-ci doit l'accepter: ses parents ne peuvent pas s'y opposer, ils ne peuvent pas la chasser parce que Ies moeurs et la coutume y sont contraires.
La jeune fille manifeste sa volonte par des symboles; et le signe par lequel le jeune homme prouve qu'il l'accepte, c'est l'ordre qu'il lui donne de faire quelque travail menager. La натурница (c'est ainsi qu'on appelle une telle fille) doit executer cet ordre â l'instant meme‟ 22 23 24.
En ce qui concerne Ies conditions speciales que le type de mariage demande pour pouvoir se faire, voici ce que nous communique Baldgieff: „Bien entendu, n'importe quelle jeune fille ne peut pas s'imposer comme femme ă n'importe quel jeune homme sans raison valable.
Натурвание suppose certaines conditions prealables sans lesquel-les cette coutume ne peut pas avoir lieu.
.. .Le jeune homme â qui certaine jeune fille vient s'imposer pour femme doit avoir eu des relations coupables avec elle et puis avoir пёйii^ë de l'epouser. *
Peu importe si le jeune homme avait ete fiance â elle ou nou, ni s'il lui avait fait des promesses de mariage.
II suffit qu'il ait ete son seducteur. Seulement la jeune fille qui a perdu sa virginitâ peut s'imposer pour femme â son seducteur. Mais

22 Дръ В- Т. Балджиевь: Студия върху наiеню персонажно сънружественно право. Voiг: Сборник за пародии умотворения, наука и книжнина, Sofia, 1892. VII, 111 — 158. (Сб. НУ)
23 Op. cit. p. 142.
21 Ibidem.

une jeune fille deshonoree ne peut pas s'imposer comme femme a un homme mărie qui l'avait seduite, celui-ci ayant deja sa femme...‟ 25 26.
Nous voyons donc que cette coutume correspond exactement â la coutume roumaine du premier type. Les circonstances dans lesquelles se pașsent 1 une et l'autre sont identiques. Les renseignements que Baldgieff nous fournit pour les Bulgares, sont tres interessants et assez compleţs; cependant il insiste trop peu sur la coutume elle-meme ou, pour mieux precișer, sur les formes rituelles sous lesquelles se manifeste la coutume. Ainsi il n'a donne aucune importance â un fait qu'il considerait comme un detail insignifiant pour son etude d'ordre juridique:]e role du foyer dans cette coutume. Heureusement il l'a mentionne au bas de la page en guise de note. La voici: lorsque la натурница vient dans la maison de son seducteur pour s'imposer comme epouse, elle va sans dire un mot tout droit au foyer ou elle prend les pincettes et attise le feu, montrant par lâ qu'elle est venue pour s'assumer Ie role de maitresse 2e. Chez les Roumains ce dernier detail doit avoir existe aussi, mais nous ne le trouvons enregistre que pour la coutume du ща-riage du type normal. 1
Un detail dont nous ne trouvons aucune trace chez les Roumgjps, est 1'ordre que donne le jeune homme â la натурница pour prouver qu'il la

reconnaît comme epouse. Ainsi il peut Iui ordonner, comme dit Baldgieff dans sa note, d'aller apporter de Геаи. II est probable qu'un rite analogue a existe aussi chez les Roumains et qu'il a disparu.
Chose interessante, nous trouvons chez les Bulgares un corres-pondant aussi du second type de cette coutume de mariage, designe chez les Roumains par l'expression: „a aduce pe cuptor" (= amener sur le four). En effet, dans Ie Zbornik de Bogisic, il est atteste pour la petite viile de Tatar-Pazardzik ce qui suit: „II arrive aussi que la jeune fille aime un jeune homme et que ses parents veuillent la contraindre â epouser un autre. Elle attend le moment propice pour pouvoir rassembler ses effets en cachette et s'enfuir â la maison de son bien-aime. Arrivee lâ, elle s'asseoit sur le foyer et attise le feu en montrant par lâ qu'elle est venue se mettre sous la protection de cette familie et reste lâ dans l'attente de la decision du chef de la familie. Celui-ci, presque toujours tombe d'accord, car de cette maniere il est exempte de 1'агиръликъ (ou агарлъкъ) qu'il devait payer, d'apres l'usage, aux parents de la jeune fille ainsi que de tous les presanta que l'on fait en pareilles circonstances â la familie et aux autres parents de la fiancee" 27.

25 Op. cit. p. 142.
26 Ibid.
27 V. Bogisic: Zbornik sada&njih pravnih obi&ija к juinih Slovena, Kniga I, 193.

En ce qui concerne ce dernier type de notre coutume, il est tres important de retenir le fait que chez Ies Bulgares, „meme si apres la premiere nuit il a ete prоиvб que la jeune fille n avait pas garde sa virginitâ, elle ne peut pas etre chassee de la maison
II nous reste ă ajouter aux Communications faites par Bogiăid que la jeune fille se conduit tres respectueusement envers Ies membres de la familie au sein de laquelle elle entre. Ainsi, apres avoir attise le feu dans le foyer elle s'en va leur baiser la main 3®.
Fait important pour nous est aussi la maniere symbolique dont le chef de la familie exprime son consentement: le signe par lequel il fait connaître â la jeune fille qu'il l'accepte pour belle-fille est l'invi-tation qu'il lui fait d'aller s'asseoir sur le foyer aupres du feu30.
Donc, il est â remarquer que dans la meme coutume, â deux moments ddci-sifs, nous avons ă faire â la r^petition du meme rite en liaison avec le foyer, d'oii ressort encore plus l'importance rituelle de celui:ci.
D'aprâs Ies donnees recueillies chez Ies Bulgares, il s'ensuit que ce second type de la coutume en question n'implique pas necessairement que le jeune homme amene la jeune fille comme epouse clans la maison de ses parents contre leur volonte. De l'exemple puise dans Bogisic nous apprenons que l'opposition des parents de la jeune fille au mariage de celle-ci avec son bien-aime, est aussi un element important dont on doit tenir compte. D'ailleurs c'est la meme chose chez Ies Roumains ou, d'habitude, la jeune fille est conduite „sur le four‟ contre la volonte de ses parents; car meme en admettant que ceux-ci agreent le jeune homme pretendănt, ils ne veulent pâs risquer de voir leur fille entrer dans une maison oii tout le monde lui serait hostile et peut-etre enclin â 1 en chasser. Outre cela, le peuple ne voit pas d'un oeil favorable un mariage de ce genre, qui pour Ies parents de la jeune fille serait en tous Ies cas une honte. Dans de telles circonstances, notre coutume peut se confondre en quelque sorte avec le rapt et correspond chez Ies Bulgares â la coutume de mariage ponnue sous le nom de «пристанки» 31.
Mais il arrive aussi chez Ies Bulgares que le jeune homme amene la jeune fille „sur le foyer paternei sans le consentement de ses propres

parents. II y a meme des cas ou Ies parents, apprenant l'intention de leur fil.ș, lui interdisent formellcmcnt d'amoner la jeune fille chez eux.
Ibidem.
28
29 9JS; \°țov: Свадбарскитъ обрел» ла славянскитя м.
. 30
31 Ibid, p. 229.
VIII, 228
Ibid;
ароди. Voiг СбНУ,

Alors le jeune homme la conduit chez un de ses proches parents; mais la aussi, en entrant, c'est toujours sur le foyer que la «пристануша»32 33 doit s'installer 3S.
C'est ainsi que se presente le second type de notre coutume de mariage chez Ies Bulgares. .
CHEZ LES UKRAÎNIENS
Л «
* * j * * ' I ' * { ! * . * 14 ' ■ * . | , l * * * < * *. ' 1 I * • î T
La meme coutume de mariage ou le foyer joue ce role, constatâe au sud du domaine ethnique roumain, — chez Ies Bulgares — a existd aussi au nord de ce domaine, chez Ies Ukraîniens, et nous en avons des preuves incontestables.
Dans la premiere moitie du XVII-eme siecle, un ingeriieur franțais, connu aussi comme geographe, Guillaume Levasseur Beauplan, originaire de Normandie, ș'est etabli en Pologne ou il a servi pendant 17 ans comme officier d'artillerie sous le râgne des rois Sigismond III et Ladis-las IV. La Pologne â cette epoque s'âtendant bien au delâ de ses fron-tieres ethniques vers l'est, le capitaine Beauplan eut l'occasion de con-naître meme en temps de paix la population ukraînienne de la pârtie orientale et meridionale du royaume polonais. II a beaucoup voyage dans Ies provinces ukrainiennes et y a vu de ses propres yeux une quan-tit6 de coutumes et de moeurs de ce peuple. Le fruit de ces voyages est son livre de g^ographie et d'ethnographie qu'il a public, apres son retour en France, â Rouen en 1650 et qu'il a rdedite en 1660 sous le titre: „Dcscription de rUkraine, qui sont plusieurs provinces du royaume de Pologne contenues depuis Ies confins de la Moscovie jusqu'aux limites de la Transylvanie, ensemble Ies moeurs, fațon de vivre et de faire la guerre‟. (in 4—to, pages 112.)
II joint â ce trăite une carte representant tout Ie territoire compris en ce temps lă sous le nom d'Ukraîne.
II semble que Beauplan ait eu quelques connaissances de la langue ukraîniertne mais assez reduites,s'il faut en juger d'apres certaines citations de mots ukraîniens qu'il estropie34.
La coutume de mariage chez Ies Ukraîniens a attire tout par-ticulierement son attention et c'est lâ-dessus qu'il nous fournit de trâs importants renseignements, dont quelques uns se verifient meme de nos jours; d'autres ont completement dispăru. Ainsi Ies donnees que nous trouvons dans la Description de V Ukraine... de Beauplan nous
32 Cest ainsi qu'on appclle la jeune fille qui s'enl'uit de chez ses parents avec celui qu'elle a choisi pour mari.
33 O. K. Volkov, op. cit., p. 229, note 2.
34 Par ex. „dospodarge‟ au lieu de hospodar.

aident â reconstituer l'aspect archaîque de la coutume de mariage chez les Ukrainiens. II est interessant de noter que certains motifs de la coutume ukraînienne tels que le ceremonial de la chemise de la mariee le lendemain de la nuit des noces, correspondent parfaitement â ceux qui sont releves chez les Moldaves au debut du XVIII-ëтe siecle par le savant prince roumain Demetre Cantemir dans son ouvrage Descriptio Moldaviae. Parmi les motifs communs aux Ukrainiens et aux Moldaves, mais dont Cantemir ne parle pas et que nous trouvons dans Beauplan, jl y en a un dans lequel nous reconnaissons la coutume de mariage expo-see plus haut chez les Roumains et chez les Bulgares: „căderea pe cup-tor‟. Voici ce que nous raconte Beauplan: „...Lâ donc [c.-â-d. en Ukraine], contre l'ordinaire et l'vsage de toutes les națions, on y voit les filles faire l'amour aux jeunes hommes qui leur plaisent, et vne su-perstition qu'ils ont entre eux et qu'ils obseruent fort punctuellement, fait qu'elles ne manquent gueres leur coup, et sont plus asseurees d'y reussir que ne feroient les hommes si quelquesfois la recherche est faite de leur part; voicy donc comme elles y precedent: La fille amoureuse s'en va en la maison du pere du ieune homme (qu'elle aime) au temps qu'elle croit trouuerle pere, la mere et son seruiteur ensemble, dit en entrant en la chambre Pomagabog, qui vaut autant â dire que Dieu vous benie qui est le salut ordinaire qu'on fait en entrant dans leur poeles, ou ayant pris place elle fait sont compliment â celui qui a blesse son coeur et lui parle en ces termes, Ivan, Fedur, Demitre, Woiteck, Mitika, en fin elle le nomme par vn des noms cy dessus qui sont les plus communs, reconnoissant en ton visage vne certaine debonnairete, que tu sțauras bien gouuerner et aimer ta femme, et que ta vertu тe fait esperer que tu seras bon Dospodorge (sic!); ces bonnes qualitez тe font te prier tres humblement de m'accepter pour ta femme, cela fait elle en dit autant au pere et ă la mere en les priant humblement de consentir au mariage, et si elle en rețoit vn refus ou quelqu'excuse , qu il est trop ieune, et non encor prest ă marier, elle leur repond qu'elle ne partira iamais de lâ, qu'elle ne l'aye espouse, tant que luy et elle viuront, ces paroles estans ainsi prononcees, et la fille y perseuerant et s'opiniastrant â ne point sortir de la chambre qu'elle n'aye obtenu ce qu'elle pretend; aprăs quelques semaines le pere et la mere sont con-traints non-seulement d'y consentir, mais aussi de persuader leur fils de la regarder de bon oeil, c'osLâ-diro, comme fille qui doit estre sa femme; pareillemcnt le ieune homme voyant la fille opiniastre â luy vouloir du bien, commence pour lors â la considerer comme celle qui

■doit estre vn iour maistresse de ses volontez, et pour cet effect prie son pere et sa mere instamment de vouloir luy permettre de mettre ses affec-tions en cette fille"... 3iț.

Et Ies parents se voyaient ainsi obligcs de donner leur consentement au mariage. Un peu plus loin, en revenant sur ce qu'il a deja dit, Beau-plan — entre autres ~ discute plus longuement la grande influence que l'eglise aurait eu — â son avis — sur cette coutume: .,et voila de quelle fașon Ies filles amoureuses (en ce pays) ne peuuent manquer d'estre bien tost pouruues, car elles contraignent (dans la perseuerance) le pere, la mere et leurs seruiteurs â ce qu'elles desirent et comme ie disois cydessus crainte d'encourir le courroux de Dieu, et qu'il leur en -arriuast quelque sinistre malheur: car de mettre hors la fille ce seroit 1 offencer toute sa race, qui en auroit du ressentiment, et aussi mesme ils n'ont pas pour ce suiet le pouuoir d'vser de voye de fait et de violence, sans encourir comme ie disois 1'ire et la punition de l'Eglise, qui est rigoureuse en ce cas,

ordonnant quand cela arriue des penitences et des grandes amendes et notant leurs maisons d’infamie, tellement qu’estans intimidez de ces fausses superstitions, ils euitent tant qu’ils peuuent Ies infortunes qu’ils croyent comme articles de foy leur deuoir arriuer, par le refus de leurs enfans aux filles qui Ies demandent"... 36

Si nous prenions â la lettre Ies dires de Beauplan cela signifierait que chez Ies Ukraîniens du XVII-eme siecle, il aurait existe une coutume ■qui permettait â la jeune fille d’aller demander en mariage le jeune homme qu’elle aimait comme si c’etait elle qui choisissait, que le jeune homme la trouvât ă son gout on non.

Nous considerons cela comme tout â fait inexact. Beauplan pro-bablement, dans la hâte avec laquelle il a recueilli la coutume, n’a pas -eu le temps necessaire pour pouvoir on decouvrir Ies vrais mobiles et s’est laisse par des apparences illusoires.

Cette explication destin6e a produiro plus d’effet encore sur ses compatriotes, lui a semble tres ingenioase et meme tv6s originale. Plus encore, il la trouvait sans doute tout Л fait a sa place dans un livre trai-’tant des moeurs exotic] nes.

34 Beauplan : Descriptivii de l'U/ичине... (tMition <le Qalitzia, 1861), p. 115-ţ-417.■’

3» Jbidem, p. 117-118.

Car, qu’est-ce q&i peut etre plus amusant et plus curieux en meme temps, que le fait qu’il existe quelque part a l’autre bout.de 1 Europe, un peuple chez lequel en matiere de mariage Ies roles soient comple-tement intervertis. Les jeunes gens prendraient la place des jeunes filles, tandis que celles-ci joueraient le role des jeunes gens, en repreeentant ainsi Î’el6ment actif. Nous ne pourrions pas aller juşqu’â inculper Beauplan d’avoir Гогсё â bon escient l’explication afin d’obtenir le piua d’effet par sa description quoique d’autre part nous ne puissions pas affirmer qu’il n’ait pas recherche dans son ouvrage l’element sensation-пэі ”.

Nous ferons donc â Beauplan une rectification en ce qui concerne les circonstances dans lesquelles avait lieu la coutume dâcrite par lui. La verite est que la coutume en question etait en usage seulement lorsque la jeune fille etait seduite par un jeune homme qui l’abandonnait ensuite.

Soit que la jeune fille restât enceinte, soit qu’elle perdit seulement la virginite, le malheur etait tout aussi grand, car dans le second cas aussi, son pёсЬё allait etre decouvert par le barbare ceremonial de la chemise, apres la nuit des noces, en couvrant de honte tout aussi bien la jeune fille que sa familie. C’est pourquoi en ce cas", la jeune fille— qu’elle aimât encore son seducteur ou non — cherchait a tout prix â s’introduire chez le coupable pour l’obliger a l’epouser, car autrement elle courait le risque de rester vieille fille ou bien, si elle voulait se marier avec un autre, elle s’exposait au plus grand opprobre.

C’est dans le meme sens qu’il faut rectifier aussi plus loin la description de Beauplan lorsqu’il nous presente la jeune fille faisant la soit-disant demande en mariage du jeune homme. Les choses ne se passaient pas du tout d’une faţon aussi aimable que le montre Beauplan, mais avec des menaces, des implorations, des pleurs et des blasphdmes. Naturellement au debut la jeune fille essayait de reussir par des moyens plus doux: elle suppliait son seducteur et les siens de l’accepter

37 La plupart des moeurs relev6es par Beauplan sont celles qui l’ont Ггаррё justement par leur curiosiU, par ce qui etait diff6rent de ce qu’il y avait dans son pays. Et c’est une chose trfes naturelle qui a

caracterisé de tout temp les auteurs de descriptions de voyages ou de coutumes exotiques. Une tendance de po6tiser, vient se mâler au sujet de sorle que nous devons garder toujours une attilude trfes critique vis-ă-vis de ceux qui voyagent dans des pays exotiques; d'autant plus cri-tique, que ces auteurs, moins prëparëз й recueillir des гоаiёгiaих ethnographiques, sont enclins â exagërer soit â cause des prtoccupations de nature IiИёгaiгe — qui chez la plupart d'entre eux se manifestent inconsciemment — soit â cause du dësir d'offrir au public le maximum de sensation.

pour epouse et belle-fille et ce n'est qu'en des cas extrâmes qu'elle les menaţait, car, continue plus loin Beauplan, si elle etait repoussee, elle repondait qu'elle ne partirait plus jamais de leur maison et c'est en effet ce qu'elle faisait.

Mais la jeune fille pouvait pas se permettre tant d'audace parce que,- comme le croit Beauplan, le jeune homme qu'elle desirait pour mari avait tant de qualites, entre autres celle de bon gospodar. Pour menacer de la sorte, il va de soi, elle Ie faisait au nom d'un droit quel-conque et c'est ainsi que cela se passait: ce droit etait constitui par le fait qu'elle avait ete seduite par. celui chez qui elle venait. D'apres ce que nous raconte Beauplan, il arrivait parfois que la jeune fille restât plusieurs semaines dans la maison du jeune homme avant d'etre recon-nue comme epouse, ce dont nous ne pouvons pas douter, sachant deja que chez les Roumains la jeune fille qui va tomber sur le four est decidee •de tenir bon, coute. que coute. Nous n'avoris qu'â rappeler ce que — dans le recit de Kotchubynski — la jeune fille repond â la mere du Jeune homme qui veut la bannir de sur Ie four: —«Не піду, хоч забийте!...»38 (= Je ne partirai pas, dussiez-vous me tuer...).

Et ce qu'il nous dit sous une forme un peu trop litteraire sur le role decisif que Ies parents du jeune homme seducteur, en tant que chefs de Ia familie — specialement le pere — jouent dans ces circonstances, n'est pas moins vrai. En effet c'est d'eux que depend en grande pârtie le sort de la jeune fille, car ils peuvent convaincre et, le plus souvent, «contraindre leur fils ă remplir son devoir en epousant la jeune fille. Nous avons deja vu cela chez les Roumains d'apres ce que nous dit Kotchubynski; de meme chez les Bulgares oii surtout le role du домакинъ n'est pas moins important puisque la jeune fille apres avoir attise le feu attend humblement sa decision comme une sentence. Etant donnee Timportance du role que les parents du seducteur ont en pareille oc-casion, la jeune fille 6pie — pour aller tomber sur le four — Ie moment oii les deux parents sont â la maison. Cela nous est atteste aussi bien par Beauplan pour les Ukrainiens que par Kotchubynski pour les Roumains.

Sitot entrde dans la maison, la jeune fille chercho a gagner la sym-pathie des parents. Elle les sahio rospectueiisoment et chez les Roumains et chez les Bulgares, elle leur baise la main.

38 -Kotchubynski, Op. cit., p. 97.

Un fait sur lequel Beauplan insiste beaucoup, c'est que la jeune fille apres etre entrde dans la maison du jeune homme ne peut plus en etre chassăe par personne el par aucun rtiOyen, pas plus que par violence. Bien plus, il ajoute que si on la bannissail ce serait „offencer toute sa. race‟. On voit par lâ plus olairement encore que la jeune fille venait. dans la maison du jeune homme au nom d'un droit — il lui venait du fait d'avoir âte sdduite — car sans cela commenl, le jeune homme et

Ies siens, auraient-ils pu offenser la familie et Ies parents de la jeune fille ?

Donc la crainte de la colere et meme d’une agression de la part des-parents de la jeune fille seduite, etait un motif, de plus pour qu’on ne la renvoie pas. D’ailleurs c’est une chose qui arrive tout naturellemenl dans de telles circonstances aussi chez Ies Bulgares et chez Ies Roumains.

Dans la description qu’il nous fait de la coutume en question, Beauplan attribue le role le plus important â l’Eglise qui, dit il, prevoyait pour de tels cas de grandes penitences et amendes. Nous ne croyons-nullement exclue l’intervention de l’Eglise dans de pareils cas, qui cons-tituaient pour elle une infraction aux canons concernant le mariage. L’Eglise ne pouvait pas tolerer qu’une jeune fille seduite, eventuelle-ment enceinte, vive en dehors des liens du mariage legal avec son seducteur. Cependant, il est plus que certain que ce n’etait pas l’Eglise-qui avait infiltre dans l’âme du monde ukraînien la croyance que chasser la jeune fille entree dans la maison du seducteur etait une honte et un grand peche.

La crainte qu’en ce cas un „sinistre malheur‟ menacerait de frapper la maison ne peut pas non plus etre attribuee â cette source. Non, c’eta-ient des traditions bien plus anciennes, prechretiennes — comme nous-allons le voir — qui firent naitre ces craintes et ces croyances; quant â l’Eglise chretienne elle n’a pu faire autrement qu’adopter la situation de fait dans le sens religieux chretien, en invoquant comme mobile ta crainte de la colere de Dieu.

Par consdquent, aprfes tout ce que nous avons vu plus kaut, nous pensons qu’il ne peut pas existai* le moindro doute que chez Ies Ukraîniens du d6but du XVП-йте кiЛсIa nous avons â faire â la coutume disparue chez Ies Ukrainiens de nos jours celle que nous avons designee par l’expression en usage chez Ies Roumains: „a cădea pe cuptor (ou: în vatra)‟ [= tomber sur le four (ou: sur le foyer)].

Nous ne trouvons attestâ miile part chez Ies Ukrainiens le second type de la coutume, c’est-â-dire celui ou Гоп amene la jeune fille sur le

four (ou sur le foyer) et que nous avons releve chez les Roumains et chez les Bulgares, mais cela ne prouve pas du tout que nous puission ■en conclure qu’il n’ait pas existe.

1

Beauplan en voulant expliquer la stabilite de cette coutume si respectee chez les Ukraîniens pretend, comme nous l’avons vu, qu’elle prend sa source dans la crainte de Dieu et de l’Eglise — ce qui constitue une erreur.

Chez les Bulgares, Baldgieff cherche l’origine de cette meme coutume dans l’organisation traditionnelle de la familie. II nous dit: „Cette institution ne provient pas de quelque pouvoir de la jeune fille ou d’une autorite quelconque qu’elle aurait sur l’homme. Elle n’est pas capable d’une telle autorite et n’en a jamais joui.

L’hypothese la plus sure c’est que натурване prend son origine dans une organisation particuliere de la familie (задруга). S’il arrive que quelqu’un de dehors vienne outrager cet honneur, alors tous les membres de la familie se levaient contre lui pour se venger du deshonneur inflige. Parfois pour une jeune fille deshonoree Ie village entier s’alarme et intervient pour contraindre le seducteur ă epouser sa maitresse ou pour l’expulser du village en cas de refus..,‟ 39.

Cette hypothese n’est pas plus heureuse que celle de Beauplan. La coutume en question a existe independemment de l’organisation de la familie ainsi que de l’influence de l’Eglise. Elle s’imposait au

seducteur comme un „inexorabile fatum‟, auquel celui-ci se soumettait avec resignation, surtout au temps ou la coutume etait en pleine vigueur, sans qu’il soit absolument besoin de l’intervention de l’Eglise ou des membres de la задруга. Et cela parce que cette coutume avait tout-â-fait d’autres bases.

Naturellement, nous ne contestons pas que l’Eglise et la commu-naute, en tant que corps ayant certaines normes morales, aient pu exercer quelque influence. Mais elles n’ont fait qu’etayer et meme raf-fermir la coutume, n’6tant que des clements accessoires.

Dans une communaute ou le village tout entier est prât â se lever pour venger une jeune fille deshonoree, ou la crainte du peche se manifeste avec tant de force, c’est lâ que notre coutume a toutes les chances de se maintenir. Une telle atmosphdro est un corollaire indispensable pour la vitalite de la coutume. La sociotd ou la porte de la virginite d’une jeune fille est consid6r6o comme un crime ou un grand peche, peut garanție davantage fexistence et la continuite de notre coutume.

3e Baldgieff, Op. cil,, p. 142-143. (Voir СбНУ VIL)

On ne pourrait pas îmaginer sa persistance ailleurs, ou alors elle serait ridicule. f .,i

Chez les Roumains aussi, surtout dans le passe, la pnse de Ja yir-ginite d’une jeune fille âtait considdrcc comme un crime. Les anciens codes des lois roumaincs, on sont une preuve: elles punissaient en effet tres sâvâremenl le seducteur. Ainsi la „Pravila** de Vasile Lupu prevoit la peine de mort pour celui qui se rendait coupable d’une pareille action.

Les lois — il va sans dire — sont d’habitude le reflet des moeurs d’une certaine sociât6, excepte lorsqu’ellcs sont entierement empruntees (quoique meme alors elles adaptent â l’esprit de ces moeurs).

Et c’est le cas de nous demander, en parlant des Roumains;

— Une peine aussi grave pour le sâducteur qui refusait d’epouser la jeune fille suduite, ou qui avait chasse la fille venue dans sa maison pour s’imposer comme epouse, n’avait-elle pas â l’origine aussi une autre source â cote de la culpabilite de l’avoir seduite?

Ou s’il s’agit des Bulgares:

— Est-ce-que la задруга ou meme le village entier qui se le vait contre le seducteur qui avait chasse la jeune fille assise ă son foyer, — le faisait seulement parce que celui-ci avait deshonore la fille et parce qu’ainsi il avait foule aux pieds une norme morale ? Ou encore, pour les Ukrainiens:

— La crainte de Dieu et de FEglise, qui selon Beauplan aurait contraint le seducteur et les siens â recevoir la jeune fille qui tombait sur leur four, ne continuait-elle pas sous des formes chretiennes quelque chose de bien plus ancien ?

— Ne sont-ce pas lâ des aspects plus recents de la coutume. venus a ja surface au fur et â mesure que les anciens mobiles disparaissaient n’etant plus compris?

C’est ce que nous nous proposons d’eclaircir dans les chapitres qui suivent.

DEUXIEmE PÂRTIE

LES ORIGINES CULTUELLES DE LA COUTUME

CIIAPJTRE

LE CULTE DU FOYER ET LES FEU CHEZ LES ANCIENS

D1VIN1TES DU

La coutume que nouil yenons d» prtamtw plus haut - earacte-ns jque poui c inuuage des jeunes tilles soduites ou amenees â la maison du jeune homme contre la vokmlA dus parents de celui-ci - nous

112

montre, au point do yuc juridique, uno institution matrimoniale ayant â sa base comme principe actif la contrainte.

Au point de vuo ethnographique, cola nous гоvбio un ălăment qui joue le role dăcisif dans cette coutume: Io foyer ou le four. On voit bien que toute la coutume est basce sur cot olăment. Car pourquoi autrement lui attribuerait-on tant d'importance dans lo principal rite de cette coutume? Pourquoi la coutume elle-meme porte-t-elle, chez Ies Roumains le nom de: „a cădea în vatra" ou „a cădea pe cuptor11? Pourquoi la jeune fille trompâe voulant dovenir la femme de son săducteur, doit-elle venir s'installer sur le four ou bien sur le foyer? Pourquoi le jeune homme qui choisissait une jeune fille par amour, et ne pouvait pas recevoir le consentement de ses parents devait-il l'amener sur le four ou sur le foyer?

Pour repondre â toutes ces questions, nous devons d'abord exa-miner le role que ces parties de l'habitation humaine, le four et le foyer, ont joue dans le passe et continuent de jouer jusqu'â nos jours.

Nous voyons que chez Ies anciens ils ont ete des objects de culte et le sont encore de nos jours, comme il ressort de certaines coutumes et superstitions que nous trouvons chez differents peuples. Ce culte n'est en somme qu'un châpitre du culte terrestre qui est etroitement lie â l'habitation et â la vie intime de l'homme.

Ches Ies anciens, le foyer etait le lieu sacre de la maison et l'objet d'un culte special. Ce n'etait pas seulement la pârtie de l'habitation oii Гоп preparait Ies repas, mais c'etait avant tout l'autel de la familie oii l'on faisait Ies sacrifices quotidiens aux differentes divinites.

Le foyer presente une importance capitale dans l'evolution de l'habitation humaine et, grâce â son importance pour la vie materielle, de meme que pour le culte religieux, le foyer constitue â son origine, le noyau d'ou se sont developpees graduellement Ies habitations Ies plus complexes.

Au commencement, le foyer seul avec un abri tout â fait rudimen-taire reunissait la familie. C'est ainsi que se sont formees Ies plus ancien-nes habitations qui ne comptaient en tout qu'une seule piece. Ceei est confirme par]es monument» archcologiques — meme Ies plus somp-tueux — des Romains et des autres peuples antiques. Dans toutes ces habitations, c'etait chez Ies Romains l'atrium, la grande salle d'entree et en meme temps le centre de la maison, oii se trouvait le foyer — qui etait le plus important dans la vie do familie, surtout dans ses manifes-tations solenelles, â foccnsion de diffărentes fetes. Et il est restă encore longtemps la salle oii la familie se reunissait journellement pour Ies repas et oii avait aussi lieu la râception des hotes et des cliente qui venaient visiler le pater familias.

' L'atrium 6tait aussi la chambre oii travaillaieut Ies femmes; c'est lâ que la maîtresse de maison avec ses filles, belles-filles el esclaves

113

exdcutaient differents travaux qui incombaienl tout sp^cialement aux femmes. . , . .

Et ă Poccasion des solenniUs les plus importante», on y faisait aussi de pieux sacrifices dans le foyer, qui etait l'autel de la familie.

La s^paration de ce qui 6tait autrefois uni â l'atrium est l'oeuvre du temps et de l'6volution. Petit â petit, nous remarquonș unedifferen-ciation de l'habitation et une fnultiplication des piёceз a destinations speciales, dues au ddveloppement de la vie d'6tat pendant

les epoques plus florissantes et en bonne pârtie aussi aux n^cessites râclamees par une vie plus confortable, chez les riches. L'atrium, qui £tait â l'origine la chambre commune ou le foyer se confondait avec l'autel des sacrifices et ou se trouvaient 6galement les divinites domestiques, doit etre reste tres longtemps le meme dans le bas peuple. II n'y a que dans l'aristo-cratie que l'habitation, et par consequent l'atrium aussi, ait ete soumis assez tot â toute espece de modifications. Autour de l'atrium — habi-tation commune d'autrefois — s'elevent differentes chambres, chacune ayant sa destination particuliere; ainsi une salle â manger, chambres ă coucher, cuisine â part... et alors le foyer ne se confond plus avec l'autel, qui continue de rester dans l'atrium; puis des chambres pour les domestiques, des ateliers, tandis que pour les divinites de la maison on fait un autel special. Toutefois, meme dans ce stade de complete transfor-mation de l'ancienne habitation italique, l'atrium garde encore tres distinctement ses qualites originaires, continuant d'etre toujours le lieu de certaines festivites et solennites familiales. C'est pourquoi cette piece reste en quelque sorte la pârtie la plus representative de la maison romaine et celle pour laquelle la familie avait un respect tout particulier. cela surtout parce que c'est lă que se trouvait le feu que Гоп ne rallumait qu'une seule fois par an, au printemps (calendes de Mars).

Nous savons que le feu, cet element de la nature ă la fois si utile â la vie et tellemenl craiul depuis les temps les plus recules, a ete divinise sous deux aspects: le feu celeste — repr^scnto par le soleil — le feu Ier-restre abrite dans le foyer de la maison et mis au service de Гhomme. Le feu terrestre avait comme divinite chez les anoiens Grece, Hestia — chez les Hornains, Vesta — chez Jos Scytes, Tabili — dans Г înde ancienne, Agui.40 Chez les Iraniene, le feu du foyer est encore designa sous le nom de nrnânâ-paili, c'est-â-dirc inattre de la maison,41

Aussi vers le nord de l'Europo trouvons-nous des traces de ce culte chez les anciens Prussiens dans la figure de Polengabia — deesse du feu

40 El ce qui indiquu trte clainniienl (|ut> nous avons iuiro ici Л une divini* sation du feu, c'est le nom щйіпо du dhm Agnl Ătant îi l'origine io anime mol que lat. ignis, lil. ugnis, v. slave ognl).

41 O. Schrader, HeallexHnm der iudogerfmudschen Allertumskunde, Strassburg. 4901, 367.

de l'âtre — et chez les Lithuanicns ou l'on connaît, entre autres divini-tâs, Ponyke — diesse du feu — ou encore Aspelenie —i deesse, > dont Ie sidge est derridro le foyer, qui sont toujours des incarnations de la meme ugnls szwentâ (= feu sacro)42.

Chez les peuplos gcrmaniqucs il y a aussi des vestiges attestant l'existence de certains genies du foyer, tels les Husknechlken., ou meme de certaines divinites du feu do l'âtre — ahds. Ilerdgola, Husgota.43

Ces divinites avaient habituellement pour le culte public ungrand autel dans un temple qui leur âtait conвасгб, oii l'on faisait les sacrifices et les prieres ă l'occasion de certaines solennites coilectives; mais pour le culte particulier de la familie, l'autel de la divinitâ du feu etait Ie foyer. Une des preuves de l'anciennete de ce culte chez les peuples anti-ques nous est fournie indirectement par le fait que, dans tous les sacrifices qui se faisaient aux diffârents dieux, la premiere divinitâ qui etait invoquee, etait celle du feu, meme quand il s'agissait du sacrifice au dieu supreme. En Grece, en Olympie, lorsque le peuple se reunissait de toutes les coins du pays pour les jeux

olympiques, le premier sacrifice que l’on faisait etait destine â Hestia — et ce n’est qu’apres cela que venaient ceux qui etaient destines ă Zeus.44

De meme, chez les anciens Hindous, dans une des hymnes de Rig-Veda, nous trouvons, directement atteste, que la premiere divinite invoquee dans les prieres, en l’honneur de laquelle on faisait le sacrifice etait Agni: „Nous prononcerons son nom avant celui de tout autre immortel. / O Agni, n’importe quel serait le dieu que nous honorons par nos sacrifices, c’est â toi que notre sacrifice s’adresse en premier lieu..." 45 *

De meme, dans une autre hymne vedique, nous trouvons la priere suivante: „C’est â toi, opulent et jeune dieu que tout sacrifice est offert d’abord et c’est â toi enșuite â le transmettre aux dieux les plus puissants. Offre donc aux dieux notre sacrifice.48

Par consequent Ie sacrifice aux autres dieux se faisait par l’mter-mediaire du dieu Agni: c’est â lui que tout sacrifice etait confiâ, autre-ment on le considârait inefficace. De cette maniere, Agni remplissait en quelque sorte la fonclion de pretrc de ГОIутре vediqiu\ prcsidant aux sacrifices — et distribuant â chaquo dieu ce qui lui etait dft.47 En cette qualiU, il recevait aussi une pârtie — la premidre — de chaque sacrifice

4a Wd,, 240, 368.

43 J. Grirnrn, Deutsche Mylholugie, III, 144.

44 Fustei de Coulaages, La citii anlique, Paris, 1901 p. 27.

44 Ibidem.

44 PaulbWissova, Jleal liucildopadie der Ktassichen AUertumswissenschaft, SLultgardt, 1, 1263.

47 Hermanii. Oklenhcrg, Die ileligion des Vedu, Barlin, 1894, 125.

que l’on offrait aux dieux. D’autre part, il avait Ies sacrifices que Гоп faisait sp6cialement en son honneur. j ,

* Chose importante pour nous, Agni etait considere comme pere du genre humain: c’est lui qui l’aurait cree et il etait invoque comme tel.48 49 Cela s’accorde parfaitement avec le role qu’il jouait dans le culte prive du protecteur de la maison et de la familie.

Si nous nous en rapportons surtout au Rig-Veda, nous remarquons que par tous ses attributs et par sa popiilarite,* Agni occupait dans l’Olympe vfidique la place la plus importante ă cote du dieu Indra.i0 Și Гоп doit en croire entierement Herodote, chez Ies Scytes aussi, la dwinite 'du feu _ Tahiti — qui par ses principaux caracteres correspondait â Hestia— itait une des plus adorees: . ..Эeoix; psv poovouț touctSe tXâoKovwi, *Ioтiг|V pfcv iшXioтa ... Θиvopa^eтai 8e IкvЭштi pâv TaPiXi...50

П ressort de tout cela que chez Ies anciens, la divinite du feu, meme si elle n’etait pas vraiment la plus honoree, elle etait de beaucoup ante-rieure â toutes Ies autres et en vertu de la tradition elle avait la priorite dans Ies prieres et Ies sacrifices. En tout cas, dans la vie de familie des anciens, le feu sacre pcrsonnifie etait sans aucun doute la divinite qui jouissait de la plus haute veneration. Le foyer — point central de la maison et de la familie — representait la maison meme, donc la divinite du feu du foyer etait considâree avant tout comme une divinitâ protec-trice de la maison et de la familie, qui prend une part tres active â la prosperite de la maison et de tous Ies travaux menagers. C’est pourquoi chez Ies Grecs, Hestia, — chez Ies Romains, Vesta, etaient honorees avec beaucoup d’assiduite par chaque familie; et le foyer, autel et siege de ces divinitâs, dtait entoure de soins tout particuliers.

En âtroite liaison avec le foyer, il y avait aussi le culte des autres divinites de la maison, celui des Penates et des Lares: „Juxta focum dii Penates positi fuerunt Laresque inscripti ideo quod ara deorum Larum focus sit habitus..." 51
Autour du foyer se trouvaient Ies images des Lares et des Penates sculptees en bois et ă la viile tres souvent en pierre ou en metal et dans Ies maisons des riches et pieux aristocrates, en argent. 52 Les Penates, dieux autochtones des Romains, etaient consideres par ceux-ci comme leurs dieux riationaux par excellence, se trouvant â la base meme de la vie d'Etat; mais c'est en partant du culte familier qu'ils sont arrives â ce degre d'honneur.

48 ibid.t 126.
49 ibid., 103.
. >0 HerotloUV5 4, 59. ::
61 Schol. Moralii Epod. li.
• Ludwig Jftrellljl,»dibinische Mylholugie, Berlin, I865, 492.

Dans le culte familier, ils passaient pour les dieux des parents et ancetres et leur soin supreme 6tait de veiller sur la maison et sur la familie1. D'aprds leur nom derive de „penus‟ (office â provision), nous voyons qu'ils avaient soin aussi de la prosperite materielle de la familie;53
Les Lares dtaient les dieux protecteurs de Ia maison. Ils semblent avoir 6t6 d'abord des esprits de la terre, favorisant la fertilite du sol et l'abondance 64; puis ils devinrent peu â peu les dieux protecteurs de la familie, etant consid^rds comme „Manes‟, esprits des ancetres morts, mais toujours de bons esprits; car]es Romains croyaient que seules les âmes des bons se transformaient apres leur mort en Lares, les âmes des mâchants devenant des Larvae (sorte de stryges). D'aprâs Ie te-moignage de Servius, la liaison entre le culte du feu et le culte des morts se serait âtabli par le fait que les anciens Romains enterraient habituel-lement leurs morts dans la maison, de sorte que la veneration des Lares comme dieux de la maison et du foyer â cote de Vesta serait une conse-quence de cette ancienne coutume funeraire disparue par Ia suite. 55 Parmi les Lares cependant, il y en avait un surtout qui avait un role tres important dans la vie familiere et dans les solennites d'ordre domes-tique, c'etait le Lar familiaris ou Lar Pater. Nous le trouvons invoque, â cote des Penates, par un des personnages de Plaute: — „Dii Penates meum parentum familiaeque Lar Pater... ‟ 56
II semble que ce soit lâ le veritable Lar, le plus ancien, et que ce ne sei'ait que plus tard, lorsqu'il se serait confondu avec les Âlânes et Ies Penates, que le nombre de ces divinites domestiques se serait multi-plie. C'est alors que les Lares, les Penates et les Mânes commencerent â ne plus etre diffârencies que par leur nom, sanş que Гоп puisse faire de distinction precise en ce qui concerne leur individualite.
Nous voyons donc quelle etroite liaison il y avait entre le culte de Vesta, des Lares et des Penates. Dans chaque maison romaine ils avaient tous le meme siâge — le meme autel: le foyer. Leur culte, qui se mani-festait par toute espece de priâres et par differents rites — selon Ies circonstances — serait difficile â reconstituer maintenant dans tous ses detaila, cependant les sacrifices constituaient la pârtie commune, a Jaquelle les âcrivains anciens se rapportent assez souvent. 57
Ainsi, â chaque repas, les Lares recevaient-ils une pârtie des mets que Гоп plaţait dans des icuelles (patellae) pos6es sur l'âtre devant
‟ ibid., 534.

H ibid., 487,
•* * F. de Coulanges, op, cit., 30.
и Plautus, Mercator, V-ftin» acte, vers 5.
• • *7 Ludwig Proller, op. cit., 535.

Jeurs images: onsuito on leur faisait dos libations.t8 Les Penates aussi recevaiont h peu prâs do Ia mâine faţon les sacrifices sous forme de mets et de sol que l'on mottait sur une table dans des platș șpeciaux, devant Jeurs images, aulour du foyer. Cela se faisait au milieu d'un profond silence cârâmonial, aprбв avoir mango le premier plat.
Quant â Vesta, on lui jctait les sacrifices et les dons directement dans les flammcs. Les dons que Fon faisait habituellement aux Lares et aux Pânales aux diffârentes fetes consistaiont en toute espece de produits do la terro et notamment du raisin, des âpis do ble et du pain fait spâcialoment pour eux. Ă l'occasion des fetes de familie, on couronnait ces divinitâs do fleurs et de feuilles.* 60
Le foyer, siâge de Vesta, recevait des soins tout particuliers. II etait toujours d'une proprete impeccable, et aux calendes, aux nones et aux ides de chaque mois, l'on posait sur l'âtre une couronne de feuilles vertes et on faisait des sacrifices â la deese du feu et aux Lares.
Tous ces sacrifices et vânerations se confondaient en un seul culte — celui du feu et du foyer. Les anciens eux-memes ne distinguaient plus quelle etait la part de Vesta, celle des Lares ou des Penates dans ce culte.
Dans VEneide, Enee, invoquant les dieux du feu, s'adresse â Vesta, aux Lares et aux Penates â la fois.60
Dans tous les cas, une chose est certaine, c'est que nous avons affaire â un culte des divinites domestiques qui avaient leur siege dans le foyer ou autour du foyer et que ce culte, etant la resultante de tous les autres cultes qui, â l'origine, avaient pour objet chacune de ces trois divinites separâment, etait beaucoup plus fort. En consequence, le respect et la vâneration que Fon avait pour le foyer, siâge et autel de ces divinites, ont augmente sensiblement.
L'etroite liaison qu'il y avait entre ces divinites et l'âtre a fait que l'on arrive â designer l'âtre ou le feu par le nom d'une de ces divinites. Ainsi, chez les âcrivains Întins nous trouvons tres souvent au lieu de feu, Vesta ou Lar et plus rarement Pânates.61
Nous avons vu plus haut que le foyer representait la maison ou la familie, de sorte que Vesta, Lares et Pânates, etant les representants de l'âtre, reprâsentaient aussi la maison et la familie, et leurs noms, surtout ceux des Lares ol des Pânatei, peuvont etro employes d'une faţon synecdotique dans le sens do maison.

48 At. M. Marienescii, Cultul pAgtn ţi București, 1884, I, 138-9.
48 Ludwig Preller, op. cit., 489—491, 5!J4.
60 Virgile, Aeneis, 5, 744; 9, 257 — 8.
81 Les Pânales avaient aussi Ic sens iigurA de pays, patrie, oulre cehii de maison
A
Ces diviniUs domestiques etaient Ies amies de la familie — dii propitii — comme elles 6taient surnommees lorsqu'on leur offrait Ies sacrifices. Elles souffraient et se rejouissaient avec ceux de la maison, elles leur venaient en aide lorsqu'ils Etaient dans le besoin et Ies benissaient dans leur bonheur. C'est pourquoi toutes Ies fetes de la familie se passaient autour du foyer et c'6tait & ces divinites que l'on adressait Ies premieres prieres et invocations. Chez Ies Romains,

le foyer se trouvant dans l’a-trium, cehii-ci âtait le veritable sanctuaire de la maison. C’etait lâ, devant le foyer, qu’avaient lieu Ies ceremonies Ies plus importantes de la familie. C’est dans l’atrium tout preș du feu de Vesta qu’on celebrait le mariage, c’est lâ qu’on recevait Ies hotes et c’est lâ aussi que l’on exposait le corps du defunt avant l’enterrement.

Le role qu’avait Vesta parmi Ies divinites, domestiques chez Ies Romains, Hestia l’avait chez Ies anciens Grecs. Â part son autel public qui se trouvait dans le temple, Ies Grecs veneraient la deesse du feu dans chaque familie, dans chaque maison ou le foyer etait considere comme son autel qu’ils entretenaient avec la meme attention que chez Ies Romains.

Dans le culte domestique, Hestia recevait aussi des sacrifices et des libations qu’on lui jetait, de meme que chez Ies Romains, dans le feu de l’âtre. Elle aussi symbolisait la maison et meme la familie.13 Cela ressort clairement du mot âipcoTiov 03 (dans le dialecte ionien ёлисгаov) qui a aussi le sens de familie. Traduit ad litteram, il signifie: ce qui se Iroiwe aupres de Hestia, aupres du foyer; donc la familie et son habitation se seraient developpees — comme l’indique ce mot — autour du foyer, ayant comme divinite protectrice de la maison et de la familie, Hestia, avant toute autre divinite.

La meilleure preuve par laquelle nous voyons l’importance capitale que le foyer — siege de Hestia — presentait chez Ies anciens, comme lieu le plus sacre de la maison et comme le representant de celle-ci, c’est que Ies Grecs juraient sur le foyer et c’etait le serment le plus fort et le plus solennel. Ainsi, dans le drame de Sophocle, Elektra, lorsque Chryso-themis apporte â l’heroîne, la nouvelle do l’arrivoe d’Oreste celle-ci ne veut pas le croire, Alors Chrysothemis, pour pouvoir la convaincre, jure: — Md tqv латрфav caтiav04, serment auquel Joachimus *

• •*

•» Ludwig Preller, Griechische Mythologie, I; \V. H. Roscher, Ausfiihrliches Lexikbn der griech. u. rotn. M ythologie ; A. l'rouuor, Hestia — Vesta, Tiibingen, 1864.

•3 <£я(+&сгтia.

•* Sophocle, Elektra, 881.

Camerarius, trouve l’âquivalent latin dans l’expression testor penates patrios.85 ' ,

Mais ce culte n’a pas existe seulement chez les Romains, les Grecs, les anciens Hindous, les Scytes; il a du exister aussi chez un grand nom-bre d’autres peuples de l’antiquitâ, tant de l’Europe que des autres continente et si, nous ne connaissons pas plus de detaila sur leurs cultes religieux, c’est que ces peuples, ou bien n’etaient pas arrives â un tel degre de civilisation pour qu’ils aient laisse des traces distinctes de ce culte, ou bien les vestiges de leur civilisation se sont completement perdus.

Cependant, il est certain que ce culte du feu de l'âtre divinise a ete tres rtpandu dans l'antiquite. Comme preuve indirecte nous trouvons de nes jours la veneration du foyer, manifestee ă foccasion des differentes ceremonies chez tous les peuples de Г Europe, non pas sous forme de culte special en Гhonneur de quelque divinite, comme dans l’antiquite — quoique meme cela soit atteste —« mais transparaissant ă travers certaines cautu-mes qui ne peuvent etre que les reminiscences â?un culte tres ancien, oublie depuis longtemps. Ainsi, nous trouvons les traces de ce culte chez les peuples romaniques, chez les Neogrece, chez les peuples slaves, germani-ques. ugro-finnois et chez les turco-tartares, aussi bien d’Europe que d’Asie. Pour nous en convaincre, nous

n’avqns qu’â consulter Texcellente monographie sur le foyer et son culte de l’ethnographe polonais St. Cis-zewski. Lâ, on peut trouver en abondance des exemples de la veneration du feu et du foyer, recueillis methodiquement chez les peuples les plus varies d’Europe et d’ailleurs, concourant tous â illustrer l’importance rituelle dont jouit partout cette pârtie de l’habitation humalne— le foyer — dans toute espâce de coutumeș et moments de la vie88.

CHAPITRE II: LE FOYER LIEU SACRE ET REPRfiSENTANT DE . j < LA MAISON CHEZ LES MODERNEŞ

Le foyer est considârâ comme ваогб chez la plupart des peuples modernes. Rien d’impur no doit fco trouver ni sur lui, ni aupres de lui, pas plus que dans le feu du foyer, car d’aprâs la oroyance populaire, * 69

Cliez Jos Romains ce mflmo serinunt dlalt coniui aussi sous d’autres-forineş dans lesquelle» au liou des P6nales figiiralent ies Lares ou seulement Lar Pater, c’est-â-dire Lar familiaris. . ■

69 Stanislaw Ciszewski, Ognisko, Krakâw, 1903.

>J20-
=8,
n.
П-es lei ce nt
de
■es
Ite ne u-
Lie
es line te is-эп us ce
)E
les
Uh
fCi
tef’

c’est un p6ch6. П ressort clairement que nous avons â faire â des reminiscences d’un culte religieux dont il ne reste que ce respect pour le lieu qui 6tail jadis l’autel et le sifege des divinites aujourd’hui completement disparues de la tradition. II est trfis difficile â pr^sent deretrouver chez les peuples de l’Europe les traces prёciвез de ces divinites domestiques'

Parmi les nations qui nous intâressent tout particulidrement — en liaison avec la coutume que nous sommes en train d’etudier — les Bulgares seuls nous fournissent, dans le materiei ethnographique recueilli chez eux, de tels vestiges.

Ainsi, dans la contr6e de Nevrokopsko, l’un des ancetres de la familie est considere aprёз sa mort comme un gdnie protecteur qui a soin de la maison et de la familie. II est connu sous Ie nom de стопанъ, c’est-ă-dire maitre de la maison. La familie doit le venerer en parlant toujours respectueusement de lui et offrir des festins en son honneur. Alors il sait гёсотрепвег largement ceux de la maison et tout ira pour le mieux dans la familie et dans le menage entier, mais si, au contraire, il .sera neglige ou оиЫё totalement, il se vengerait durement. C’est pdurquoi les vivants lui accordent des soins tout particuliers et, tous les ans, chaque familie offre un festin en l’honneur du стопанъ, d’ou le nom de Степанова гозба. Chose intdressante â remarquer, c’est que les tables sur lesquelles le festin rituel est servi sont placees aupres du foyer. A cette occasion, on fait aussi des sacrifices que l’on jette dans le feu du foyer. Ainsi, on tue une poule noire et on laisse couler son sang au milieu du foyer: puis on fait â plusieurs reprises des libations avec du vin que l’on

repand sur Ie feu du foyer, ainsi que sur la cheminee, en accompagnant le geste de certaines formules d'invocation telles que: — Рiдовай са, стопане! Весели са, кукьо 67 (= Rejouis-toi, stopan! figaye-toi, maison!). On voit bien, de la pretiёге invocation, que par Ies libations, on tâche de rendre favorable le стопанъ; de la seconde, il ressort que la consequence immediate de la joie du стопанъ doit etre la gaîte de la maison, c'est-â-dire son bien etre, son bonheur. Nous voyons d'autre part l'dtroite liaison qui existe entre ce personnage aux pouvoirs surnaturels et la maison, de meme qu'entre la maison et ie foyer ой ont lieu les sacrifices et les libations. Le ceremonial de cette coutume est accompli et prâsidâ par la femme la plus agee de la maison. C'est elle qui fait les sacrifices et les libations et c'est elle aussi qui invo-que le стопанъ par des chants d'implorations, on le priant d'apporter sânte et la Jong6vit6 dans la maison, do faire prosperei' les bestiaux et de veiller sur eux ainsi que sur les cbamps ot sur la vigne.08 [] est en

•' Пас ковъ В., Почитаиьеiпо на огыia. Voir, СбНУ, lame XIV, 185. *® Пасковь, op. cit,, p. 187.

son pouvoir d'accomplir tout colo, ohoso qu'il fait tres volohtiers lorsqu'il est honon S par ceux de la maison; au contraire, il se venge terriblement quand il y est mdprisd.

Ainsi, d'nprâs une Idgondo bulgaro en vers — que 1 on chante ă cette occasion —- une familie qui n'offrait pas au стопамъ le festin qui lui etait diț etait cruellement punie a causo do cette impiete. Le стопамъ en fut tellement indignâ qu'il fit inourir en une nuit tous ceux qui habi-taient la maison, jusqu'aux bestiaux do l'ctable. Un seul membre de cette familie «Hait restd en vie, la fille du домакинъ, et cela parce qu'elle seule avait pensâ au стопамъ et s'etait dit „qu'il de vait avoir bien faim et bien soit'1. 69 Un des fils, parti depuis longtemps, centra juste â ce moment et trouva la maison deșerte et tous Ies siens morts. Si tot centre, il offrit de copieux festins en l'honneur du стопамъ. Celui-ci, satisfait et reconnaissant, le rendit heureux et tres riche.

Nous remarquons ici une tres ancienne coutume qui presente de parfaites analogies avec le culte romain des divinites du foyer, nomme-ment des Lares et specialement de Lor familiarii, tant par Ies sacrifices qu'on lui fait dans le foyer, que par le role de protecteur de la maison et de la familie. En meme temps, la coutume bulgare nous indique que la venerat ion de ce genie du foyer — le стопамъ — n'est qu'un chapitre du culte des morts, de meme que chez Ies Romains la veneration des Lares et des Penates confondus avec Ies Mânes.

Donc ce que nous constatons aujourd'hui chez Ies Bulgares confirme l'hypothese que chez Ies Romains aussi Ies divinites domestiques du foyer iiraient leur origine du culte des ancetres. N'oublions pas que chez Ies Romains, dans le culte domestique de Vesta, des Lares et des Penates, c'etait li maitresse de la maison qui avait le role le plus important, car c'etait elle qui accomplissait Ies sacrifices, avait soin de la proprete du foyer et fornăit a l'occasion de differentes solennites, c'est-â-dire ce qui se passe aussi chez Ies Bulgares. Chez ces derniers, c'est egalement â la maitresse de la maison qu'il incombe de balayer la cheminee une fois par an au printemps, a la Saint Jâremie (Ермпцдень) lorsqu'on renouvelhî le feu du foyer avec du feu oblenu par le froltement du bois 70, ce qui rapelle le meme acte du culte du feu chez Ies Romains, ou le re-nouvehement du feu se faisait de la meme тапiбге, a cette difference preș qu'il avait lieu au dâbut mâine du printemps, aux Calendes de Mare.

Dans quelques villages do pfttro» do la râgion de Nevrokopsko, encore do nos jours, on evite religiousemont que le feu de l’âtre ne s’otoigne durant toute Гаппён.71 Et un dos blasphdinos los plus h craindre, paralt-il,
69 Jbidein, p. 187.
î0 ibid,. p. 184.
71 ibid., p. 183.

est 'dans cette region: да не загори огънь на огнището ви!.172 (= que le feu ne brftle pas dans votre foyer 1). Mais meme dans les villa-ges ou la coutume de garder le feu allumâ sans interruption pendant tonte Гаппëе a dispăru, il est intcressant de retenir que, lorsqu’il y a
► quelque festin ceremonial â l’occasion d’une solennitâ familiale quel-conque (посев, mort...), dans la picce ой ce festin a lieu, ie feu doit bruler continuellement, meme au plus fort de fete et par les plus grandes chaleurs.73 D’oîi il ressort que ce serait une reminiscence de quelque culte du feu de l’âtre ou plus exactement des divinites du foyer auxquelles on devait offrir des sacrifices consistent en une pârtie des mets etdes boissons du festin, qu’on jetait dans les flammes ou que l’on mettait probablement dans des ecuelles au bord du foyer — comme chez les Romains — dans le but de s’assurer la protection et la benediction de ces divinitâs.

Donc, il n’y a rien d’etonnant â ce que le foyer, continuant jusqu’â nos jours une puissante tradition de saintete— reste d’un ancien culte des divinites domestiques qui y siegeaient — joue un role aussi important dans bon nombre de rites et coutumes et represente tres souvent la maison et la familie, voire tout le menage.

Prenons, par ex., une coutume slave ou ce fait apparait tres clairement, celle du полазникъ, que nous pourrions en d’autres termes appeler la coutume du premier hote:

> A la Saint Ignace ou â Noel, le matin, le polaznik, en entrant dans la maison, a comme premier soin de se diriger vers le foyer, car c’est lâ qu'il accomplit ses pratiques par lesquelles il tâche d’attirer l’abon-dance dans tous les travaux menagers, ainsi que le bonheur dans la maison. Les principaux rites de cette coutume sont les suivants:

1. Le polaznik attise le feu de l’âtre â l’aide d’une branche (ou il frappe le badnjak avec les pincettes) pour en faire jaillir le plus d’etin-celles.possible et, en тёте temps, il prononce toute une serie de souhaits concernant le bien-etre de la familie, la prosperito des bestiaux et des volailles, ainsi qu’une bonne recolte.74

/2. Le polaznik parseme le foyer de grains de tous les produits de la terre (ble, orge, avoine, millet, mais, fruits secs ele...) qu’on lui remet dans un tamis ou dans un crible et puis il on repand aussi dans la maison. Tres souvent les amphitryons jottont cos semences sur le polaz-

Vi]bid,, p. 1M. Chez Ies Hulgares, lo sornwnt sur Iu foyer est aussi en usage Cf.'CisMiWski, Ognieko, p. 77.
” ” Пасковъ, op. cil., p. 183—4.
♦ 74 Српски етнографски Сборник, I, 169: VII, 125 sqq; XIX, 69: XXXII, 369, 370; XIV, 78, 90: XXII, 93; С6НУ, XXVIII, 272.

nik, tandis qu’il resto assis sur le foyer ou (levant le foyer pour dire ses souhaits.7n

3. C’est presquo toujours aupres du foyer que le polaznik doit s’asseoir i\ la turque et y rester immobile un bon moment pour assurer le succes dans l’Mevage do la volaillo spâcialement pour determiner les eouveuses a bien couver. 70

En beaucoup d’endroits, chez plusieurs peuples slaves, celui qui remplit le role de polaznik peut etre, au lieu d’un homme, un certain animal domestique qui aux yeux des villageois passe pour meilleur augure que le polaznik humain. Ainsi, on fait entrer dans la maison un porc, un boeuf, un veau, un Ьёiiег ou autre animal, auquel la familie offre â manger et â boire comme â un homme. Eh bien, la coutume de-mande que l’animal-polaznik soit conduit au foyer de telle maniere qu’il ait la tete penchee au-dessus du foyer.77 Alors, si c’est une bete ă cornes, on enfile dans une de ses cornes un pain, en tâchant ensuite de le faire tomber pour que de cette fațon l’abondance et la prosperi-te restent dans la maison.78

En Bulgarie (ловечъ), le matin de la Saint Ignace, le polaznik doit remplir un autre rite, toujours dans le meme but: il va chercher de l’eau â la riviere, dans un seau, et en rentrant, il en repand une pârtie dans la cour, une autre dans la maison et puis il va verser le reste dans le poele ou sur le foyer en prononțant en meme temps le souhait: споръ и берекетъ!79. Dans ce rite l’eau symbolise — bien entendu — le „spor" et l’opulence et en l’apportant dans la maison cela veut dire y appor-ter le „spor‟ et l’abondance. Ce qui est interessant, c’est que le polaznik doit verser l’eau sur le foyer ou dans le poele (ce qui revient au meme): d’oii il ressort que le foyer represente dans ce ceremonial aussi, la maison et le menage.

De tout cela, on voit que le polaznik est considere, lorsqu’il est de bon augure, comme quelqu’un qui apporte le bonheur dans la maison et au contraire, comme quelqu’un qui apporte le malheur lorsqu’il est de mauvais augure. Ses pratiques et ses souhaits concernent la maison avec la familie et le mânage entier.

Alors, la premiero question qui vient â l’esprit est la suivante: pourquoi toutes ces pratiques ritualica ont-elles lieu sur le foyer ou aupres du foyer?

n Срп. еннюгр, зборник, XIX, fi9, 71: XXXII, 369, 370: СvНУ XXVIII 123, 272-3.

’• С6НУ, XXVIII, 272ţ Cpti. епшогр. VII, 112, 125.

11 Срп, етногр, зборник,, VII, p, 122; XXXII, p. 368; ibid., p. 370,X J

И-’• Jbid., XXXII, 368; voir ericore sur Io poluznik animal chez les l’krainieas:

P. Bogalyrev: Ades magiques, riles et ciofpmees en Hussîe subcarpatique, Paris, 1929, p. 54 — 55.

С6НУ XXVI, 295.

'■'* La seule гёрօпзе que Гоп puisse donner, c’est que le foyer repre-sente dans cette coutume la maison avec tout le m6nage, interieur et exterieur, et avec la familie. Et pour que quelqu’un puisse apporter le bonheur dans la maison, il doit l’apporter au foyer.

' Get attribut qui caractârise le foyer a sans aucun doute des bases culturelles, et pour la coutume du polaznik nous en avons des preuves palpables. Ainsi, en Bulgarie, lorsque le polaznik s’approche du foyer, il se decouvre et se signe et ce n’est qu’aprfcs cela qu’il attise le feu en prononcant ses souhaits,. Pendant ce temps, tous ceux de la maison reunis autour du foyer dans un recueillement religieux — Ies hommes nmlete, Ies femmes Ies bras croises — repondent â chaque souhait du polaznik: Аминъ, дай Боже I80

En Serbie, en certains endroits, le polaznik n'attise le feu qu'apres avqi'r fait trois fois le tour du foyer.81
A part cela, dans la coutume du polaznik, aussi l'action de repandre 'desrserhences sur le foyer — â notre avis — ne peut pas etre interpretee sedlement comme un rite magico-imitatif, mais comme une reminiscence des sacrifices offerts aux divinites domestiques siegeant dans le foyer.
"*: De meme, la poule que* le polaznik tue apres avoir attise le feu et qii'on rotit immediatement pour la lui servir, doit etre consideree comme i un sacrifice en l'honneur de quelque divinite de l'âtre.82
Ce qui est interessant encore c'est que chez Ies Serbes, en maint ertdroit, le polaznik met aussi de l'argent sur le foyer, fait qu'on ne peut ifiterpreter autrement que comme sacrifice. 83
. ltiNous releyons aussi que chez Ies Roumains, dans la coutume d'aller qtijafitșr .des rioels, Ies petits garșons, de meme que le polaznik slave, entrqht dans la maison et viennent jusqu'aupres du foyer pour souhaiter иле'Ђonne annee â la familie, pendant qu'ils attisent le feu de l'âtre avec 'leurs bâtons.84
i' P.our mieux se rendre compte que le foyer represente la maison, qq h'y qu'â remarquer aufesi Ies rites inverses â ceux de la coutume du polaznik et des autres similaires. Si dans ces coutumes ce que l'on apporte dans le foyer est consid6r6 comme un apport de bonheur a la maison, au contraire ce que l'on prend du foyer et que'l'on porte au dehors a cWtliines fetes de l'ann&e, signifie la diminution de ce bonheur. Ainsi, Л î.- ■ ■ ■ ,

•ia 'w СбНУ, XXVГП, p. 272. ' ' . . .
> • «1 bfei срПі еnтогр'. эборник, I, 169, ' >'> •
a •» ibid., VII, 125: XXXII, 369, • .
63 Vuk Stef. Кагшiiiб, Српски Ручник, у Биограду, le mot
81 T, Pamfile, Sărbătorile Iii români. CrUciitiitd, București, 1914, p. 8—9.
12; Mangiuca, Călindariu, 1883, p. 10, 16. ' ' 1

/^hez les Slaves mâridionaux, â la veille de la Saint Ignace et de Noel, et chez les Roumains du departement de lalomitza, â n'importe quel soir de l'annee, il est interdit de preter â quelqu'un du feu de son foyer, car, dit-on, ce serait donner la chance et le- „spor de la maison.
Cette interdiction etait connue aussi chez les anciens, au Nouvel-An. St. Augustin l'a combattue dans deux de ses sermons ou il parle contre les superstitions paîennes des Calendes de Janvier. 88 A part le foyer, d'autres parties encore de l'habitation venant en contact direct avec le feu, telles que la cheminee ou le four, ont un role rituel en certaines coutumes. Ainsi, dans la coutume du polaznik meme, en Srez (Serbie), tandis que le polaznik attise le feu de l'âtre en souhaitant bonne chance et prosperite, il regarde par la cheminee.87 Cependant c'est le foyer qui a toujours le role le plus important.
Au cours de cette etude nous aurons l'occasion de rappeler d'autres coutumes dans lesquelles le foyer, le four ou la cheminee sont l'objet d'un respect special ou meme ils representent la maison et la familie. Pour le moment, nous pensons avoir suffisamment demontre cela parce que nous venons d'exposer.
Donc, le foyer ayant le role de representant de la maison en bien des rites et coutumes de nos jours, il est facile de comprendre que cela a du avoir un puissant âcho dans le langage.
Ainsi, chez les peuples modernes de l'Europe, le mot qui designe le foyer a habituellement aussi le sens figure de maison, exactement comme

en francais oii le mot „foyer‟ peut etre employe dans ses deux acceptions: au sens propre, de lieu ou l’on fait le feu, ou au figure, de maison. En ce qui concerne les Roumains, nous avons deja vu, au debut de cette etude, que les mots „vatra‟ et „cuptor‟ ont dans differents proverbes et dictons, tantot le sens propre de foyer, tantot le sens figure de maison. Et nous pourrions en citer encore une quantite d’autres. II en est de meme pour le mot roumain „cămîn‟ 88 (= cheminee, foyer).

La meme chose est â remarquer chez maints peuples. Ainsi, chez Ies Neogrccs eoтia (foyer, atre, cheminee) est tres souvent employe

‟ A. Gorovei, Credințe și superstiții, București, 1915, p. 236, №. 2752.

‟ Aur. Augustinus, Opera, 5, pars 2, Antworpiae, 1734 : Sunt enim aliqui, quod pejus est, quos ita observație inimica subverht, ut in diem Kalendaruin si forte aut vicinis aut peregrinantibus opus sit, etiam focum dare dissimulent. (&>rwto CXXX, p. 166). Ou encore: Sunt enim qui Kalendis Januariis auguria observant, ut focum do domo sua, vel aliud quodcumquc beneficium, cuicumque petenti <ion tribuant. (Уегто CXXIX, p. 164).

•T Cpn. етпогр. зборник, XIX, 69.

« < lat. caminus > gr. Kapivoț; (voir encore: bulg. ко.мннь,; куминь germ -Kamin; fr. cheminâe).

au sens figure, par ex. ёлаverхovтai EIд тад ёoтiaд тcov (= ils retournent dans leurs foyers).

De meme l’ancien slave огниште a dans toutes les langues slaves modernes (bulg. rus. ukr. огнище, serbo-cr. ognjiste, slov. ognjisce, i tcheque: ohniste, pol. ognisko) les deux sens paralteles de foyer et de maison. Pour illustrer le frequeht emploi de ce mot dans son sens metonymique de maison, chez les Slaves meridionaux, nous citons quelques exemples empruntes â la poesie populaire serbo-croate: „Ostarijelu majku ostavio /1 vijernu na ognistu lubu..89 (= II a laisse sa vieille mere / Et sa fidele epouse au foyer...) ou encore: „.. . Kukat de ga na ognistu majka.. ,‟90 (= Sa măre va le pleurer au foyer).

Chez les Bulgares de meme, dans la poesie populaire, on chante tres souvent «бащино огнище» (foyer paternei) au lieu de «бащина къща» (maison paternelle).91

Un derive de ogniste, огнищанинъ, designe dans l’ancien russe l’homme qui possede une maison et en general un riche citoyen. 92 л Chez les Slaves meridionaux, nous trouvons, outre le mot ogniste le mot d’origine turque ogak (= cheminee, foyer), qui specialement chez les Serbo-croates a aussi le sens symbolique de maison ou de cour seigneuriale, ainsi que celui de familie, surtout de familie noble.

Ce ne sont pas des sens que ce mot a pris sur le territoire de la langue serbo-croate, mais les sens memes que le mot avait au moment ► ou il a ete emprunte au turc, car de nos jours ogak a des sens identiques en serbo-croate, de meme qu’en turc.

Les exemples pour les sens figures du ogak abondent dans la poesie populaire serbo-croate, surtout dans les poemes epiques. Voici des exemples pour le sens de maison: «У дворове куча ударила/ Поморила и мушко и женско, / На оцаку нико не остао».93 (= La peste s’est abattue sur la maison seigneuriale / Et a tue homme et femme / De sorte que personne n’est plus reste vivant au foyer) ou encore: „Nek mu djeca kod odzaka znadu/ Za sto im je babo poginuo”. 94 (= Que ses enfants saclîent au foyer/ Pourquoi leur pere est mort.)

En voici d’autres pour le sens de familie noble: „Ту погибе цвщет од Турака/И господа старщех оцака...93 (= Lâ perit la fleur des vail-lants turcs. Et les seigneurs des anciennes familles...).
8e Jtjelnik hrvaiskoga iii srpskoga jezika, Dijelo VIII sv. 38. Akad. Zagreb. Ibid.
” С6НУ, XXVIII, p. 115.
*2 Miklosich, Lex. paleosl. gr. lai.
ю Vuk Stef. Karadiiâ, Српске народе njecMe, II, 275;
5 •* Kuka Marjanovid: Junatke pjesme fmuhaniedovske) Knjiga, III. 548 (Dans
Ia grande collection de „Matica hrvatska14). r
Vuk Stef. Karadiic, op. cil., IV, 443.

Un exemple tout aussi exprossif, pour illustrer ce sens, c’est le proverbe bien connu chez Ies Serbes: „Muska glava ku6nji odzak glasi, / Djevojaâko ime odzak gasi“.00 (— C’est l’homme qui fait la renommâe du foyer de sa maison / Tandis que le nom de fille fait âteindre le foyer).
Ce mot a aussi pass6 de chez Ies Turcs chez Ies Armeniens, en gar-dant toujours Ies memes sens symboliques. Nous trouvons aussi en rou-main le mot ogak, mais lâ on l’emploie exclusivement au sens propre. П est trăs intâressant de relever le mot albanais vatre, qui est exacte-ment le mâme qu’en roumain et qui, â cote du sens propre de foyer, a aussi celui de fondements de la maison et meme de maison. ®7
Parmi Ies peuples romaniques, nous mentionnons encore Ies Italiens chez lesquels le mot focolare a aussi Ies deux sens de foyer et de maison. On peut en dire autant de l’espagnol hogar,
Nous constatons la meme chose chez Ies peuples germaniques. Ainsi, chez Ies Allemands Herd est employe aussi bien dans le sens propre de foyer, que dans le sens figure de maison, par ex. dans le dicton: cinen Herd grunden. C’est ce qui se passe aussi avec l’anglais hearth.
11 ne s’agit pas ici d’une simple figure de style, d’une synecdoque ou d’une metonymie ou encore d’un symbole, que nous trouverions chez tous ces differents peuples par pure coîncidence. Non, ce sens figure du mot foyer, aussi bien chez Ies Roumains que chez Ies Slaves et que chez tous Ies autres peuples, a des racines bien plus profondes. Si le foyer represente dans Ies croyances et Ies coutumes populaires la maison et Ia familie, c’est que, d’une part il existait — comme nous l’avons vii — de tres etroites liaisons de nature religieuse cultuelle entre le foyer et certaines divinites protectrices de la maison, et, d’autre part, que le foyer a eu un role tres important dans l’evolution de l’habitation humaine, âtant le noyau dont s’est developpee petit â petit la maison- et autour duquel s’est groupee la familie.
C’est pourquoi il est arrivâ â s’identifier â la maison et â la familie» voire au menage entier. Nous pouvons illustrer cela par une interessahte communication faite par Marinovfl8, concernant Ies Bulgares: „le premier soin que l’on a en construisant une maison, c’est de choisir la place pour le foyer“ — ce qui prouve davantage l’importance capitale que prâsente le foyer dans la maison du paysan bulgare. Plus encore, le foyer doit âtre bâti, chez Ies Bulgares, vers l’est et en maints endroits vers le sud, jamais vers l’ouest, ni le nord, ce qui no peut avoir d’autres

•• Fr. Krauss, Sitle und Jirauch der >S'ihh'l(iven, Loipzig, 1908, p. 593.
#7 Miklosich, Etymologisches Wdrterh'uch der slavischen Sprachen, p. . 376; J. G. Hahn, Albanesișche Studien", 111 Ileft, p. 5, 10, 188.

»• C6HУ, XXVIII, p. 115.   .   ’ ’

raisons que celles de nature cultuelle; car par lâ on voit clairement la liaison qu’il y a entre le culte du soleil et celui du feu de l’âtre.
D’autre part, un fait qui vient nous edifier parfaitement sur la primordialite du foyer dans l’evolution de la maison, c’est que chez les Slaves meridionaux de nos jours encore, la place consacree au foyer est le centre de la maison, c’est-â-dire le meme endroit qui lui etait destine aux temps prehistoriques.99

CHAPITRE III: ATTRIBUTS DES DIVINITfîS DOMESTIQUES PASSES AU FOYER
, t . Voyons â present — de ce culte du foyer — ce qui nous interesse plus particulierement en liaison avec la coutume du mariage que nous sommes en train d’etudier et comparons les donnees que nous trouvons â ce sujet chez les anciens â celles qui sont attestees chez les peuples modernes. Chez les anciens, le foyer âtant un lieu sacre, gardâ par les divinites et les bons esprits, servait aussi â mettre en surete des objets de prix, car on avait la certitude que personne ne pouvait s’en approcher. C’est pourquoi les Romains gardaient leur coffre-fort (arca) dans i’atrium, c’est-â-dire â proximite du foyer. Plus encore, meme des tresors etaient caches dans l’âtre, d’ou personne ne pouvait les voler, car ils se trou-vaient sous la protection et la garde des Lares. Ainsi, dans le prologue de l’„Aululaire‟ de Plaute, qui prâsente une grande importance du point de vue mythologico-folkiorique, par le fait que l’auteur se sert des cro-yances strictement populaires, — il s’agit d’un tresor enterre dans l’âtre et mis sous la protection du „Lar familiaris‟ (lui aussi un personnage de 'la comedie) qui nous dit: Sed mihi avos huiiis obsecrans concredidit / Thesaurum auri dam omneis: in medio foco / Defodit, venerans тe, ut id servarem... 100
Nous trouvons exactement la meme croyance chez le Roumains 101 et Pamfile lui donne une interpretatidn erronee en dişant que l’on cache les’ tresors dans le foyer pour que personne ne puisse le soupțonner.102
Cette coutume est attestee dans une variante — des Monts Vrancea — du celebre chant populaire Mioritza. Le hpros, le pâtre Valaque, a qui^Mîoritza (la jeune brebis) a predit qu’il allait mourir, exprime avant
ţ   ** ÎI. Ebert, Reallex. der Vorgeschichte, V, 301).
100 Plautus, Aulularia, Prologus.
-Л. Ciura, Ллгйиiн, Orăştie, 1912, p. 29—30.
102 T. Pamfile, Mitologie românească, II, Comorile, 1916, p. 1 (Ed. Acad. ROuni.)

sa mort ses derniAres volontcs. II dit, entre autres, qu’il y avait un ţresor cachâ par lui dans le foyer. „.. .Dans l’Alre du feu, / Sous la cheminee / Se trouve entcrrA / — Le diable l’emporte — / Un noir petit seau / Tout rempli d’Acus / GagnAs durement / Qu’ils s’en emparent donc/ Sans se disputei*...‟ 103
Pourquoi le patre aurait-il choisi cet endroit pour cacher son tresor, sinon parce qu’il etait convaincu qu’il n’y avait que lâ que son argent fAt en parfaitc securitâ? Et comment expliquer cette securite autrement, sinon qu’â l’origine il existait la croyance qu’un genie pro-tecteur — dont le sifcge etait dans le foyer — avait soin de tout ce qu’on lui confiait? C’est peut-etre le meme Lar familiaris confondu avec l’es-prit des tresors connu genAralement chez les Roumains sous le nom de ştima banilor.104

Chez les Bulgares, les voleurs n'osent pas penetrer dans la maison par la cheminee aussi large que soit celle-ci, car il existe dans le peuple la croyance que s'ils descendaient par la cheminee, ils seraient attrapes et tues â coup sur.105 Donc, ici, la cheminee, de meme que le foyer, protege la maison contre des malfaiteurs qui voudraient la pilier.
Mais le foyer et la cheminee, d'apres les superstitions populaires? peuvent aussi proteger la maison ou ses habitants contre les mauvais esprits. Ainsi, chez les Roumains, on croit qu'il est dangereux de laisser secher dehors les linges du nouveau-ne apres le coucher du soleil, car alors, dit-on, l'enfant va beaucoup pleurer ou meme il va tomber malade.
Si cependant, par megarde, on venait ă les oublier dehors, on pour-rait detourner ce funeste effet en allant secouer ces linges au-dessus du foyer ou devant le four, ou sous la cheminee ou encore devant le poele.106 * L'explication c'est que le nouveau-ne, surtout avant le bapteme, est tres expose aux attaques des mauvais esprits qui, d'apres la supersti-tion, commencent â circuler immediatement apres le coucher du soleil. Ils se cachent dans les linges et de cette maniere reussissent â penetrer aupres du nouveau-n6, qu'ils tourmentent ou lui provoquent differentes maladies — surtout des brulures ou des âruptions — qui le font pleurer. Et si, en secouant les linges au-dessus du foyer ou devant le four, on eloigne les mauvais esprits, ce n'est pas grace â la purificat ion par le feu que cela arrive, car il peut ne pas y avoir de feu dans le foyer, mais
. . ^7..″* ' -.° n<Wă I PuBtirt «'o bată, / Cft oa-i îngropata,/'n vatra focului / Stllpu hornului - / lot. (!'i giublori / Munciți eu sudori. / Ghines'o'iuplr-țască, / Să nu să sfădească.. ."/(П'ипе coiкiciioп iurilite de l'auteur)
104 T. Pamfile, op, cit,, p, 17.
iw Marinov, C6НУ, XXVIII, 11 fi.
Iee Croyance ontendue dans ies faubourgs do Bucarest ot en Transyivanie,
village Cetea, d£p. Bihor.

grâce â certain genie protecteur ayant son siege dans l'âtre (ou dans le four, la cheminee, le poele).
Naturellement, le souvenir d'un pareil genie a dispăru maintenant et iln'enest rest.6 que cet attribut du foyer: de chasser Ies esprits impurs,. nuisibles â la familie entiâre ou â quelqu'un de ses membres.
Nous trouvons aussi chez Ies Bulgares cette coutume, quoique sous des aspects un peu differents. Ici, lorsqu'une femme court le danger de . donner naissance â un vampire 107 ou â un езмяй» J°8, elle a soin de se , procurer des linges tisses pendant une nuit aupres de la cheminee â laquelle la trame a ete attachee. Si des sa naissance l'enfant est enveloppe dans ces linges, il ne deviendra ni «змяй», ni vampire.108 * On aura l'expli-cation de cette pratique si nous rappelons une autre superstition bulgare, | d'apres laquelle Ies mauvais esprits, tels que le «вампиръ», le «дяволъ», le «караконджорь», ainsi que Ies maladies telles que la peste, le cholera — personnifiâes dans l'imagination du peuple — ne peuvent pas entrer dans la maison par la cheminee, surtout lorsqu'il y a du feu. C'est pourquoi, pendant Ies epidemies, le feu brule sans discontinuei' dans le foyer.11®
Chez Ies Roumains de la basse Moldavie, lorsqu'on perd des bestiaux — surtout des chevaux — qu'ils ne soient pas rentres du pâturage, ou qu'ils aient ete voles —, le maitre de la maison va â la cheminee sous

laquelle il secoue Ies licous des animaux perdus en Ies appelant chacun per son nom.
Les paysans croient fermement ă l’efficacite de cette pratique et ce n’est qu’en des cas extremes qu’ils l’emploienț. Ils sont convaincus que l’animal perdu, s’il est vivant, revient, n’importe ou il se trouve-rait. 111 L’interpretation que nous donnons â la pratique en question est toujours en liaison avec quelque genie protecteur de la maison, siegeant dans la cheminee, qui vient en aide â l’homme, en allant â la recherche des bestiaux perdus pour]es ramener â la maison. Mais aujourd’ hui, ce genie ou cette divinite domestique sont tombes en desuetude et il n’y a que cet attribut de la cheminee par lequel ils transparaissent.
Le foyer est aussi considere comme lieu d’abri et de sfirete pour les personnes; on rencontre cela surtout chez les anciens. Si quelqu’un etait en danger de mort, il se râfugiait aupres de cet autel familial. Ainsi, dans VEnâide, lorsque le vieux Priam vit que les ennemis avaientpâ-netre dans le palais et que sa familie âtait on danger, il prit ses armes et

1,7 Et cela peut arriver pendant la pâriodo des jours impura — мръсни дни — c’est-â-dire du 25 D<5ceinbre au G Janvior.
lw On craint cela lorsque l'enfant nalt api*6s terme (dans le dixiâme ou on-ziferno mois).
10» Marinov, C6НУ, XXVIII, 11G, 157.
lle СбНУ, XIV, 185.
111 Recueilli dans le village Vlrlezi, dâpartement Covurlui.
Ш g
voiilut courir â l’encontro de l’ennemi; mais Hecube qui avait conduit ses filles auprâs de l’aulel do la maison, protegâ par les Penates, l’en cmpecha, on lui disant que c’dtait pure folie de s’en aller et l’attira lui aussi auprâs de l’autel: „Hic Hecuba et natae nequidquam altaria cir-cum, / Praecipites atra ccu tempostate columbae / Condenșae et divom amplexao simulacru sedebant. / Ipsum autem sumtis Priamum juve-nalibus armis / Ut vidit: Quae mens tam dira, miserrime conjunx, / Impulit his cingi telis? Aut quo ruis? inquit. / Non tali auxilio, nec defensoribus istis / Tempus eget; non, si ipse meus nune adforet Hector. / Huc tandem concede; haec ara tuebitur omnis:/Aut moriere simul. Sic ore effata recepit / Ad sese, et sacra longaevum in seda locavit.“112
C’est lâ que Polites, fils de Priam, poursuivi par Pyrrhus, yient ■chercher un abri.113 Virgile nous decrit l’autel domestique du palais du roi Priam exactement d’aprâs le type de celui qu’il connaissait en Italie, ■de sorte qu’il attribue aux Troyens ce qui en realite appartenait â la maison romaine. Ainsi, il n’est pas du tout difficile de reconnaitre l’atrium romain dans la salle avec l’autel, presentee comme troyenne: „Aedibus in mediis, nudoquo sub aetheris axe, / Ingens ara fuit; juxtaque ve-terrima laurus / Incumbens arae, atque umbra complexa Penates.. .“in
Chez les anciens Grecs, le foyer comme autel domestique, avait la meme propriete de protecteur, non seulement de ceux de la maison, mais aussi, et surtout, pour les etrangers inconnus qui venaient demander Fhospitalite ou le secours dans un moment de detresse. Dans YOdyssee, Nausicaa, fille du roi des Pheaciens, conseilla ă Ulysse, qu’elle rencontra sur le bord de la mer oii celui-ci avait ete jete par les vagues apres le naufrage, d’aller chez ses parents demander abri et protection. Elle lui recommanda bien, qu’aussitot arrive au palais d’Alcinoiis, de traverser au plus vite les autres chambres et d’aller directement dans celle oii se trouvait sa mere, qui sera en train de

filer de la laine couleur pourpre, au foyer, â la lumiâre du feu: âit’ âxdpq cv nupdț 113.
Lâ se trouvait aussi le roi Alcinoiis sur son trone buvant du vin comme un dieu, Nausicaa lui dit d’aller auprâs du foyer et de supplier Ia reine en lui touchant les genoux do sos mains.
Aprâs qu’Ulysse eut demandd protection â la reine, il alia s’asseoir sur le foyer, dans la cendro, auprâs du fou: ebcdv каг’ йр‘ Дег’ ія’ёхбрч âv Kovițjai, Пар nvpl,., ue
Il ne se releva que lorsque |o roi Alcinoiis, codani Л la priâre de ses con-șeillers, t6moins do cette scftne, lui eut offerl l’hospitalite.
’ 114 Virgile, dp. cil., 2, 515 —52fi.
114 ibid. 2, 52G sqq.
414 ibid., 2, 5Г2-514.
118 Нотёге, Odyssde, 6, v. 305.
lie ibid., 7, 153-154J

En liaison avec cet usage chez les anciens Grece, de venir demander secours aupres du feu du foyer, en implorant les divinites domestiquesr en premier lieu Bestia, le mot Ё<p£атiO(signifiant â l’origine „celui qur se trouve auprds du foyer", a pris avec le temps un sens special: il designe aussi celui qui prie et celui qui demande secours en cas de danger. Puia il a pris tout naturellement le sens d’hote, c’est-â-dire celui qui vient aupres du foyer de quelqu’un pour demander abri ou protection. Nous trouvons ce mot dans le sens d’hote, toujours chez Ilomere dans rftfywA». Ulysse, dans le pays des Pheaciens, raconte â la reine Ar6te comment apres le naufrage dans lequel il avait perdu tous ses amis, etant pousse par les vagues et le vent, il arriva â l’ÎIe Ogygie oii il fut oblige d’etre l'hole de la nymphe Calypso: ’АХХ’ ёцё тдv Suoxqov âtpeorivov qyaye. Saipcov/otov.. ,117
La meilleure preuve que chez les Romains aussi, l’hospitalite etait reliee â l’usage de se prosterner devant le foyer ou qu’en tout cas Fhote devait se trouver tout preș du foyer, c’est que chez ceux-ci la salle oii Fon recevait les hotes etait l’atrium.
Et alors, en revenant aux dictons roumains du type „tomber dans le foyer de quelqu’un", dans Ie sens d’arriver ă l’improviste comme hote de quelqu’un, viennent d’eux-memes se ranger â cote de ces exemples du monde antique.
Chez les anciens Grecs, Hestia etait aussi la protectrice des mariages; ceux qui desiraient se marier invoquaient son secours. Nous trouvons â ce sujet un passage extremement interessant dans le drame satirique d’Euripide, Alceste. L’esclave d’Alceste, en sortant du palais, raconte au choeur comme sa maîtresse s’etait preparee pour la mort en se baig-nant dans le ruisseau et en se parant de ses plus beaux vetements et comme elle etait allee ensuite devant Ie foyer (лрдстЭеv ёсгтіск;), adresser â la deesse du feu la priere de veiller â ce qu’apres sa mort ses enfants fassent de bons mariages: — Деолоiv’, âycb yâp spxopai ката хЭовб;/ павиататбv се лроалітvova’ aiтi’істораі / тёкv’ opcpaveUoai тара каі тф> рёv (pilqv / (ju^eu^ov fîXXoxov, vț| Зё yevvaTov лбaiv. / ppЗ’ актер автйv П тЕКобст’йлбХХvрai, / Заveiv âtbpouț лаТЗад, Ш? euSalpovaț / ev yq латрфд терлvдv ёклМ|aai 01ov 11й.
Nous ne savons pas si, chez les Romains, Vesta qui representait la chastetâ virginale, avait aussi ce rftle: mais, parmi les divinites do-mestiques, il semble que ce soit Lar familiaris qui avait soin du mariage-des jeunes filles de la maison. Ainsi, dans le prologue dâjă rappele de VAululaire, le Lar familiaris enohantrt do l’assiduitd avec laquolle la jeune fille le vdndrait et le soignait, Faida, pour la recompenser, â se

117 Нотёге, op. cit.,7, 248—У.
1,e Euripide, Alceste, 163—160.
\ if
bien marier, cn faisant decouvrir â son pere Io trasor qui avait ete cachâ dans le foyer: „...Ihiic filia una est: ea mihi cotidie / Aut ture aut vino aut aliqui sempor subplicat; / Dat mihi coronas: ejus honoris gratia / Faci thcsiuirum ut hic reperiret kuclio, / Quo eam facilius nu p turn, si vellet, daret.‟ lln. , .
Kt la preuve que les divinites domestiques dont le siege etait dans le foyer Etaient considerâes chez Ies Romains comme protectrices du mariage, c’est que Ic lil nupţial i’lail placa dans I alriuni devant 1 entree, d’ot» le nom de „adversus lectus" 120 ou „lectus genialis‟ 121. Certains interprâtes mettent en liaison l’âpithâte genialis avec la naissance des •enfants188; d’autres, panni losquels Paulus Diaconus, la mettent en liaison avec le gânie domestique, protecteur du mariage: „genialis lectus, qui nuptiis sternitur in honorem genii, unde et appellatus‟ 123 Cependant, ces derniâres interprâtations elles-memes confirment indirec-tement l’existence d’un genie du foyer, protecteur des naissances, qui avait une certaine influence sur les jeunes maries et principalement sur l’epouse. Ce genie de la fâcondite, c’etait toujours le Lar familiaris. Nous en avons une preuve dans l’interessante legende populaire relative ■ă la naissance de Servius Tullius, legende relatee par Pline l’Ancien. Servius Tullius, dit-il, doit sa naissance â la fecondation de la jeune captive Ocrisia par le Lar familiaris, alors qu’elle se trouvait preş de l’âtre. Ce serait pour cela que plus tard, lorsque Servius Tullius monta sur le trone les Compitales — fetes en l’honneur des dieux lares — furent instituees par ce roi.124
Notons donc un nouvel attribut qui a pu passer du „Lar familiaris" au foyer et qui consistait, non seulement â protâger les naissances, mais ancore â provoquer au besoin — lorsqu’on l’en implorait — la fecondite de la jeune epouse.
Chez les Bulgares, le стопанъ — qui, comme nous l’avons vu, cor-respond en plus d’un point au Lar familiaris — joua aussi le role de protecteur des mariages. Ainsi, dans la legende plus hautcitee, le стопокъ sous la figure d’un âtranger inconnu, accompagne le jeune homme qu’il a pris sous sa protection et la conduit dans un village eloigne ou il le mărie â la plus belle jeune fille. Et lorsque le jeune homme amene sa jeune epouse chez lui, le стопанъ remplit sa oour de bestiaux et se maison de toute soite de richesses. Puie, une annâo apriss, grace â l’incessante bienveillance du стопанъ, naissent deux jumeaux: un garţun et une
- - ■
,l* Plante, op. cit., Prologuu,
1X0 Properliiw, 5, 11, 86.
111 Horatius, lipint., I, 1, 87,
Servius, Virg. АКп., VI, 603.
1:0 Ap. Keinhold Kiolz, ЮгIмЛ, lat. Л'рг., 1, 1625.
,s* Plinius, ilint. naluralie, 85, 70,
fille.125 D’ou il ressort que le стопанъ est un genie qui protâge non seule-ment les mariages, mais aussi les naissances: donc, il prâsente les deux memes aspects que nous avons remarquâs chez le Lar familiaris.
Dans le folklore des autres peuples modernes do l’Europe, nous ne trouvons plus de vestiges aussi precis d’apres lesquels nous puissions voir direc-tement — comme chez les Bulgares — le role que quelque divinite-ou genie, siâgeant dans le foyer, joue dans la coutume du mariage; mais ce que nous trouvons est de nature indirecte — â savoir que cet attribut de protecteurs du mariage des anciennes divinitâs

domestiques a passâ au foyer. Ce n’est qu’ainsi que nous pouvons expliquer pourquoi le foyer occupe une place tres importante dans la magie populaire, con-cernant l’amour et le mariage. En effet, un grand nombre des pratiques,. des divinations et des sorcelleries de cette espece se font dans l’âtre ou dans le feu de l’âtre, aupres de la cheminee, devant le four ou encore devant le poele. Ainsi, chez les Roumains, une chanson populaire nous dit que les jeunes filles font des prieres devant le foyer pour qu'elles puissent se marier: „Devant le foyer / Aux charbons mourants, / Les jeunes filles prient / Samedi, dimanche, / Pour qu’elles se marient”128.
Un rite qui nous montre quelle etroite liaison il y a, chez les Roumains, entre le four (le foyer) et le mariage, est celui que nous enregis-trons en Transylvanie, dans le village Cetea (district de Bihor): â Ia naissance d’une fille, le premier souci de la sage-femme est de placee-l’enfant sur une pelle et de l’introduire dans le four comme si elle enfour-nait un pain; l’accoucheuse ne fait parfois que semblant de Гy introduire. Le peuple croit qu’elle agit de la sorte pour que, plus tard, lorsque l’enfant sera devenue nubile, elle se mărie tot. On dit encore que ses. futurs pretendants seront tellement epris d’elle, qu’ils n’auront aussi-peu de'repos que si on les mettait dans le four sur de la braise ardente127. Ce rite est connu non seulement chez les Roumains, mais aussi chez d’autres peuples, oii il est accompli tantot sous des fonnes differentes — on place simplement le nouveau-ne sur le foyer ou le four — tantot exactement de la mâme maniâre. En Allemagne, par exemple, le nouveau-ne est introduit pendant quolques instants dans le four, afin, dit-on. qu’il n’ait pas des taches de roussour quand il sera grand 12в.
Cependant, quelles que soiont les intorprâtations qu’on lui donne* au jourd’hui, nous savons trâs bien qu’â l’origine, cette pratique symbo-lisait la recommandation de l’enfant â la familie et â la maison par l’in- 146

146 CбHУ, XIV, W.
1M Cf. 8. FI. Marian, Nunta la Honului, Hururești, 1890, p. 20: „La vali’it | cu doi tficiuni, / Fac felele ragĂciunl, / Sâiuhftla, dumineca, / Doar s’or puteâ ml-rita,‟
’*7 Recueil munuBcrit de i'auhmr.
ltt P. Sarlori, Silte und Hrauelt, Leipiig, 1910, 1, 24.

Iermâdiaire du foyer ou du four qui lui assurait Iu protoction des divi-nitâs domestiqucs dont Io foyer âlait l’autel. Mais ce rite roumain de Transylvanie a aussi une autre signification â cause d’un motif trds irtiportant — pour notre dlude — qui ost vonu s’y joindre: la jeune fille est confide au four (foyer) dds sa naissanco afin que plus lard, loraqu’elle sera grando, oile se mărie vite et bien. Quoique cette explication contienne ■actuellomont un dldment magiquo evident se basant sur l’association des images en liaison avec l’expression roumaine „a pune pe foc pețitorii" 4 = mettro les pietendants dans le feu) — son origine est excluși verhent cultuelle.
C’est pour cela que nous rangeons ce rite dans la meme categorie que les croyances antiques du type de celles que nous venons de relever chez les anciens Grecs dans la piece d’Euripide, Alccste ~ ou la mere cdnfie ses enfants ă la ddesse du feu de l’âtre, pour qu’elle veille â ce qu’ils fassent un bon mariage lorsque leur temps viendra —, ou du type de celles que nous avons remarquees chez les Romains dans VAiilulaire de Plaute — ou le Lar familiaris aide â la jeune fille â bien se marier—, ou enfin du type des croyances modernes qu’on trouve

encore chez les Bulgares en liaison avec le personnage mythologique du „stopan" 129.
Chez les Roumains, nous trouvons parfois meme des invocations qui s'adressent au feu de l'âtre. Le feu personnifie est conjure de se trans-former en dragon et d'aller amener â la jeune fille son bien-aime. C'est ce que nous trouvons dans une incantation d'amour connue sous le nom de .,couvre-feu" („învălirea focului"): — „Petit feu, mon petit feu,/ Je te cache et te recouvre, / Mais toi sors de sous la cendre / Et deviens un grand dragon / Tout recouvert d'ecailles d'or... / Et amene celui que j'aime.. ,"130
Pendant que la jeune fille prononce cette formule d'enchantement, elle reste assise sur le foyer et attise les charbons ardents â Vaide d'une cheville de joug, volee dans la cour d'un monage dont les epoux sont er) vie et n'ont âtâ rnariâs qu'une seule fois Kn.
H* Vbir plus lunii.
4 1,0 N. PAsculeseu, Lileraturti populară romtlueaaeă, București, 1910 p..12''
135; — „Foc, locșorul nuni, / Eu Io 'nvelosc, pp (Ц»иЛ pârp, /Tu s;\ le desvelești de поий părți / Și sA tu faci un șarpu hnliuu* / Eu aohii de aur... / .Și sA te duci ta ursitul meu..." Voir aussi H. b'|, Marian, l'rdji..., p. 29—31; 33 зv
. ,i la' ,Ce soni des jiiotii's inugleo-hunrippalblqiieș qui luus convuuivnt Л pro* voquer le mariage; la chuvllli) symboliee la joug pars pn» mo — et Io joug est le symbole du mariage, Les âpoux qui vivinit unis reprOsentent dans la prati<pie magique accomplie par la jțumu lillo, i'ldiMil du mariage quo etdlo-ei veut reali*'1' pour elle.
136

En Allemagne, les jeunes filles, en jouant aux gages, invoquent le poele, en lui adressant la formule suivante: — „Lieber Ofen, ich bete dich an I Gib mir bald einen Mann/" 132
Nous ne pouvons certainement pas separer do pareilles invocations adressâes au foyer ou au feu de l'âtre ou encore au poele — comme chez les Allemands — des invocations antiques du type de celle d'Alceste. La difference consiste seulement dans le fait que, tendis que chez les anciens on implorait les divinites memes du foyer, chez les modernes cel-les-ci etant oubliâes, nous avons â faire â la transposition de cette invo-cation au feu, au foyer ou au poele.
Cependant, il existe chez les Roumains une incantation dans laquelle nous trouvons une invocation adressee visiblement â un esprit dont le siege est le foyer et qu'on designe sous le nom de Maamutu Pămîntului (= Maamutu de la Terre 133. Ce genie est envoye par la jeune fille — qui exâcute Fenchantement — pour lui amener celui qui lui est destine. L'enchantement est accompli de la maniere suivante? la jeune fille, ayant nettoye â l'aide du tisonnier la cendre du foyer brulant, donne un coup de poing dans l'âtre, â l'endroit nettoye et pendant ce temps elle recite l'incantation, qui d'un bout â l'autren'est qu'une apostrophe conjurative adressee â ce genie-lă: — „Sors, Maamutu de Ia Terre, de l'âtre du feu, accompagne de quatre-vingt-dix-neuT „smei" 134 * et de quatre-vingt-dix-neuf „paralei'1135, tous lagueulebeante. Je vous conjure de par le feu, d'aUer au plus vite, â toutes jambes, jusque chez celui qui m'est destine. Battez-le, frappez-le et envoyez-Ie moi au plus tot, â toute vitesse".. etc... 136
Des que la jeune fille a fini de reciter cette incantation, elle met dans le foyer un peu de poudre de chasse et un peu du suif d'un animal enrage, tout en recitant une formule speciale d'ou ressort le mobile magico-imitatif de chacun de ces elemente.

Dans d’autres sorcelleries, le foyer occupe une place importante- surtout dans la pratique qui accompagne la formule magique. Ainsi, dans un enchantement ayant pour but d’âcarter la haine qui lui a, ete jetee par sortilege et en mâmo temps d’attiror l’amour de celui qu’elle-

132 A. Wlltlke, Der Deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, Berlin, 1S6^
p. 86. ..... . , . . .
133 Christaclie Joanido: Misterele vrdjitonilor magice pnn care [emeele eu sci-infă face a se grăbi măritifulu fetelor de fM, cum fi acelea cu care să prepare apa pentru a se face iubite, Craiova, 1873, p. 7.
Sorte de mojiBtm mylhotogique trta Mqiienl dans les contes roumains.
w idem.
136 — Ieși Maamutu Pământului, din vatra focului eu 99 de smei, cu 99- de paralei, toți cu gurile căscate șl vft sorocesc cu soroc do foc să vă duceți cum mai tare în fuga mure până la ecrisu шеи, să-l plesniți, să-i isiuți, și la nune să-l porniți, cum mai tare’n fuga inare.,.“ — Voii* (Ян*, loanide, op. cit.t p. b—7.
13Г
aime, la jeune fille apporte de l’eau puisee avant le jour dans un tourbillon de la riviâre et la verse dans trois ecuelles placees sur le foyer. Ensuite, elle met au milieu des charbons de l’âtre un fer â clieval trouve, deux pelits morceaux de for, trois grains d’encens, trois goușses d’ail et trois grains de poivrc. Puis elle remue l’eau des ecuelles â l’aide d’un bouquet compose de diffârents âlemcnts magiqucs et prononce en meme tempg la formule d’enchantement. Ayant fini, elle ote de l’âtre Ie fer â cheyal et les autres choses pour les mettre dans les ecuelles. La jeune fille repete la meme operation trois soirs de suite. Si elle veut accomplir le charme en un seul soir, elle doit mettre l’eau dans neuf ecuelles rangees sur le bord du foyer et elle doit jeter dans l’âtre, au milieu des charbons ardents trois fers â clieval et trois fois autant de chacun des autres objets137.
Dans un autre charme d’amour qui se fait de meme au foyer, la sorciâre met du miel et du sel sur le tisonnier qu’elle fait passer ensuite sur l’âtre brulant en prononșant l’incantation. Chose interessante, c’est que ce charme doit etre accompli juste au moment ou le soleil se leve 138.
Un autre enchantement d’amour se fait aussi sur le foyer, mais avec des grains de laurier qu’on met dans l’âtre 139.
De meme, le charme connu sous le nom de frigări et qui dans la bașse Moldavie est tres en usage et auquel on attribue une grande effi-cacite en inatiere d’amour et de mariage, a lieu egalement sur le foyer li0.
II y a encore une sorcellerie d’amour tres repandue dans toutes les contrees roumaines, que l’on fait â l’aide de la ceinture, lorsque le feu brule dans le foyer. Ce qui est interessant dans la pratique de cet enchantement c’est que la sorciere, pendant qu’elle recite l’incantation respective, jette la ceinture par la cheminee aussi haut qu’elle le peut et puis elle la rattrappe au-dessus du feu meme 141.
La pratique d’un enchantement d’amour en Oltenie exige ce que la jeune fille qui accomplit le charme s’asseye sur le foyer apres avoir ecarte les charbons ardents142.
Dans la pratique qui accompagne une incantation d’amour, c’est Ia cheminee qui joue le role le plus important: la jeune fille apres s’etre endimanchâe, prend un tube, monte sur le foyer et se tient debout. le haut du corps dans la chominâo, oii elle appelle â liante voix par le tube celui qu’elle aime143. * 111

137 Ș. FI, Marian, Krdji, [urnieve fi desfaceri, p. I29--135 (București, 1893).
,3e Gr. G. 'Госіієяси, Malerialitri folklorislice, București. 1900, voi. I, 2 p. Io61. «• ibid., voi, 1, 1, p. 683.   ’
1,0 Recueilll dans Io villugo Vlrluzl, dt'n, Covurlul,
111 Chr. loanldo, op. cil., p. 5-6; Șesătom-ea, XXV, 81.
14î ibid, .XXV, 80.
G.   Dam. Teodorescu, Poezii populare romdne, București, 1885. 377,note t

jNotons encore qu’outre les enchantements proprement dits, qui en general peuvent etre accomplis â n’importe quelle epoque de l’annee, il y a des pratiques magico-divinatoires en liaison avec le mariage, qui se font pendant le cycle des fetes d’hiver — le temps le plus propice pour Ies sorcelleries — spâcialement la veille des plus grandes fetes, telles que la St. Andre 144, Noel, le Nouvel An 143 ou l’Epiphanie — et qui pour la plupart ont lieu aussi au foyer. Mentionnons par ex. une action magique que Гоп accomplit la veille de l’Epiphanie: la jeune fille attise le feu dans l’âtre avec le rouleau â pate, tout en recitant des formules spcciales; puis en se mettant au lit, elle glisse ce rouleau sous son oreiller afin qu’eUe puisse voir en reve celui qui lui est destine 14e.

Parmi les pratiques magiques appartenant ă cette categorie, notons-en aussi une chez les Bulgares de Lovcenko. La jeune fille se rend, la nuit de la Saint Ignace, â l’endroit ou Гоп coupe le bois et ramasse â tout hasard plusieurs eclats de hois ou plusieurs ramilles qu’elle porte dans la maison. Lă, elle place le petit bois aupres du foyer, ou, si ce sont des branches, elle les plante toutes ensemble dans la cheminee en les y laissant jusqu’au lendemain matin, lorsqu’elle va les compter. Au cas oii elle trouve un nombre impair, cela veut dire qu’elle se mariera au cours de l’annee * 146 147.

Chez les Allemands, â Hessen, la jeune fille qui deșire connaitre celui qui lui est destine, se deshabille completement, la veille de Noel ou du jour de Г An et va â cheval sur un balai devant le four qu’elle ouvre pour y voir son futur epoux 148. Cette coutume a toute espece de variantes.

Dans les exemples d’enchantements que nous venons de citer nous remarquons qu’aux elements magiques par excellence s’entremelent tres souvent des elements de nature indubitablement cultuelle, tels que Ies prieres de mariage faites devant le foyer par les jeunes filles et les invocations adressees au feu de l’âtre ou au poele et meme ă un esprit siegeant dans le foyer. Mais en outre, ce qui attire notre attenție,ce sont les differents objets que Гоп met dans le foyer lors de 1 execution des charmes, par exemple: le sel, le miel, l encens, l eau des ecuelles... etc. Est-il question des âlâments exclusivomont magiques comme on serait enclin â le croire? En effot, nous no pouvons pas mer le caractere magique de beaucoup d’entre eux, mais parmi cos objets il y en a asșez qui temoignent de leur origine cultuelle, nous laissant entrevoir certains

T?pămfile: Sărbătorile, de toamnă fi postul Crăciunului. București, 1914,
146 El. Sevaslos, Nunta la Jlonulni, București, 1889, p. 7.
ibid, p. 9.
118 Wuttke^r’Volksal^laube der Gegenwart, Hamburg, 1860 p. 235.
144
p. 142.

14в

147
139
sacrifices dont ils ne sont que des vestiges auxquels on attribue aujourd* hui des sens magiques.
D’autre part, rien que le fait de mettre certains objets en contact direct avec le foyer ou tout au moins dans son voisinage, presente pour les enchantements de mariage une importance capitale par le fait que le foyer ou la cheminee (ou encore le four, le poele..— comme dans la coutume roumaine avec le rouleau ou comme dans la coutume bulgare avec le petit bois ou les ramilles — ont le don de communiquer â ces choses ainsi qu’aux personnes qui accomplissent les charmes, une vertu speciale, plutot sacree que magique, qui agit en faveur du mariage.
Donc, il est clair que si Гоп considere le foyer comme le lieu Ie plus propice pour les charmes ayant pour but dedeterminer lesmariages, c’est qu’il a etc autrefois l’objet d’un culte religieux, ayant 6te I’autel de certaines divinites domestiques dont un des principaux attributs etait celui de proteger le mariage.
C’est justement cet attribut qui a passe au foyer, bien qu’â present on lui prete une interpretat ion purement magique.
troisiSme pârtie
LE ROLE DU FOYER DANS LA COUTUME DU MARIAGE CREZ LES ANCIENS ET CHEZ LES MODERNES
CHES LES ANCIENS
Du moment que chez leș anciens, le foyer, abritait des divinites dont le principal attribut etait de proteger le mariage et que, d’autre part, chez les modernes, le foyer occupe une place remarquable dans les enchantements d amour, il faut necessairement qu’il ait joue egalement un role important dans la coutume du mariage.
Voyons la fațon dont se deroulait chez les anciens la coutume du mariage, en ne nous arretant que sur les moments essentiels.
Nous constatons qu’il existait chez les Romains, deux moments decisifs dans la cёгётопіе nupțiale:
a) Le premier, constiUrâ par le rite connu sous le nom de „tradi-tio , qui avait lieu dans 1 atrium, aupres du fover, sous les images des lares et des рёпаіев, chez les parents de la mariee.
Le pere de la jeune fille, en sa qualite de chef de familie, avait le role principal, presque sacerdotal, lorsqu’il confiait sa fille â son futur cpoux et prononț-ait certaines formules speciales destinees â cette cir-
140
constance. II y avait d’abord Ic rite symbolisant le detachemenl de la jeune fille du foyor paternei, c’est-a-dire des divinites domestiques qu elle avait cultivccs jusqu a ce moment du sein de sa familie. Et ce n’est qu apres cela que venait la vcritable „traditio“, car alors seulement la jeune fille 6tait libre et cessait do faire pârtie de la familie dans laquelle oile etait пce et avait ete eievёe. A partir de ce moment, elle ne jouissait plus de la protection des lares et des penates de la maison paternelle. Elle deyenait etrangâro a sa familfe et au culte domestique des siens. Apres 1 accomplissement de ce ceremonial, la rnariee quittait la maison de ses parents pour se rendre chez son futur.
, b) Le deuxidme moment important se passait dans la maison du jeune homme. Des que la jeune fille y etait arrivee, un des membres de lalamille, habituellement la mere du fiance, lui apportait de l’eau pour Fablution, et du feu, symbole des divinites domestiques. Puis, apres que' l’on simulait le rapt — rite de mariage connu aussi bien chez les anciens que chez les modernes — la rnariee etait conduite dans l’atrium aiipi es du foyer autour duquel se trouvaient les effigies des

divinites et des esprits protecteurs de la maison. Lâ, apres certains sacrifices et libations que l'on. faisait dans le feu du foyer, en prononțant des for-mules consăcrees et de prieres, Ies maries mangeaient du тёте gâteau de'froment, âppele „pa.nis farreus", d'ou aussi le nom de „confarreatio" potir le rite en question. Cette ceremonie indiquait que la rnariee avait ele reţue au sein de la nouvelle cpmmunaute et que, dorenavant, elle apjjârienait â une nouvelle, familie, celle de son mari. Elle embrassait â la fois une nouvelle religion domestique. Le rite de „confarreatio" lâ Hait au nouveâu foyer tout aussi fortement que la naissance l'avait iiee au foyer paternei149. ...

Nous devons răppeler aussi que, des trois as que la rnariee apportait lorsqu'elle venait pour la premiere fois dans la maison de son mari, elle de vait en mettre un dans le foyer, â 1 intention des lares 0 .

Le divorce avait chez les Romains cette meme base cultuelle, mtris'la pratique etait inverse de celle du rite de „confarreatio et le «W symbolique en âtait contraire. La ooromome du divorce avait ajmi lieu auprâs du foyer dans la maison de ceux qm voulaient se se-Lee d0Pux veiiiiloiil <l««w««

et de quelques tâmoins. La,

devant Io foyer, jusqu'alors conunun, on l.. eë -4 T „nniu fnrreus" (iu'oii laur avait offort au mariage,

lew OIIГШI le m«me .J"'' .i,,,,1 „„„„„„ ih r„vni™t fait lors du meiș, au heu de I» ml' « ' bl ,„„1|ц.ai1 Uno oertaino formule ЖeXt lini-.' «aient rompuee

" . „ ii 45 — 46: PiutH-WisSowa;

»• Fustei de Coulangee, op. fm. P' ' ' .. . ;

110 L. Preller, op. cit., p- 08d-

en meme temps que celles du culte domestique commun et la femme redevenait une etrangere, aussi bien pour cette familie que pour ses di-viпHёз domestiques. Le rite du divorce, appele „diffareatio" etait donc, du point de vue de la signification, exactement le contraire de „con-farreatio" et dâliait ce que celui-ci avait lie 151.

Chez les anciens Grecs, laissant de cote certains details qui donnaient â la coutume un caractere ethnique different, le mariage se reduisait en essence aux deux memes moments principaux que nous venons de relever chez les Romains.

a) Le premier avait lieu â la maison de la mariee. Le pere, en prâsence du jeune couple et des invites, apres avoir fait un sacrifice, prononțait devant Ie foyer une formule sacramentelle par laquelle la jeune fille etait detachee, du foyer paternei aussi bien que de sa familie.

b) Le second moment avait lieu dans la maison du mărie, oii la jeune fille, apres avoir ete purifiee, allait au foyer et touchait le feu sacre. De cette fațon, la mariee, etrangere par sa naissance â]a familie dans laquelle elle venait d'entrer, âtait recommandee et mise sous la protection de Hestia, qui avait son siege dans l'âtre. A partir de ce moment, elle comptait parmi les membres de cette familie 152.

Chez les anciens Hindous, d'apres ce que nous apprenons des hymnes vâdiques, la тarиёе amenee dans la maison de son mari, devait faire trois fois le tour du foyer — rite qu'elle accomplissait avec une solennelle gravite 153. A cette occasion on faisait aussi un sacrifice ou ne manquaient pas les grains de câreales torrâfies en l'honneur d'Agni, dieu du feu de l'âtre 1S4, â qui on adressait aussi une formule d'imploration â I'intention de la mariee:

— „Agni, feu souverain de la maison, protegez-la et gardez ses descendants en vie jusqu'â de venerables vieillesses! Que son sein soit beni, qu'elle soit mere d'enfants bien portants et qu'elle puisse arriver a jouir du bonheur de ses enfants‟ 155.

Par consequent chez les anciens, les moments les plus importantă^ qui consacraient le mariage, avaient lieu devant le foyer, car celui-ci,. par son role d'autel domestique, mettait en liaison les maries — surtout la mariee avec certaines divinites â qui l'on demandait l'assentiment et la protection en cette circonstance. * 163

,S1 F, de Coulanges, op, cit., p. 48.

1,2 Ibidem, p. 44 — 45,

163 M. Kovalevsky. Coutume contemporaine el ioi ancienne, p. 170, Paris

1M Otto Schrader, op. cit., 356.

H. Oldenberg, op. cit., p. 131.

. CHEZ LES MODERNES

Si nous passons maintenant chez les peuples modernes, nous ra-marquons que Ia coutume du mariage renferme en elle, en liaison avec le foyer, des rites tres ressemblants â celui qui, chez les anciens Grecs, les Romains et les anciens Hindous, formait le ceremonial de base.

Chez les Roumains, il est generalement connu que, lorsque la mariee vient pour la premiere fois dans la maison de son mari, elle recouvre le feu du foyer. On donne â ce rite Ies explications les plus diverses. Selon l'interpretation recueillie par Gorovei, la mariee agirait ainsi en rentrant de la ceremonie du mariage „pour fermer la bouche â son mari et a sa belle-mere et les empecher de trouver â redire‟ 13e. Dans le departement de Bihor, la mariee regarde dans le feu du foyer et attise les charbons „pour etre vive comme le feu‟ 137.

Ce sont certainement des interpretations ulterieures, qui ont pris naissance sous l'action du principe magico-homeopathique, lorsqu'on en avait oublie Ie sens originaire. Des le principe cependant ce rite avait des significations de nature cultuelle entre lesquelles, cela va de soi, celle de presenter au foyer, et indirectement â la maison, le nouveau membre qui venait se joindre â cette familie. La communication que nous avons de Bucovine sur cette pratique, nous parait assez bizarre. Dans les villages Ilișești et Scheia „lorsque la mariee entre dans la maison, la belle-mere a soin de se placer le dos contre la cheminee afin que la mariee ne puisse pas regarder dans le foyer, car, dit-on, ce n'est pas bien‟ 158. — Pourquoi? — On ne nous en donne aucune explication.

II semble que ce soit encore une sorte de prescription „tabou;i, comme tant d'autres, dans la coutume du mariage.

Helene Sevastos nous presente, pour la Valachie (sans precisei* l'endroit) ce rite sous le meme aspect qu'en Bucovine, mais elle nous en donne aussi une explication: la mariee ne doit pas regarder dans le foyer, car autrement sa parole n'aurait pas plus de valeur devant son mari que la cendre du foyer159. Cette interpretat ion ne peut pas etre la plus ancienne, elle s'est formee plus tard sur des bases magiques du type de la comparaison et est tres loin du sens originaire. II semblerait au premier abord que ces deux exemples soient en complete contradic-tion avec le rite de regarder dans le foyer, (le four ou la cheminee), ou bien avec celui d'attiser le feu comme il est en usage aujourd'hui en Rou-manie et ailleurs. Car, tandis qu'en general ce rite est considere comme

Gorovei, op. cit., p. 92, nr. 1046; voir aussi S. FI. Marian, Л'мп/a, p. 449.

16’ Recueil manuscrit do l'auteur.
168 S. FI. Marian, Nunta la Români, p. 634, București, 1890.
188 E. Sevastos, op. cil., p. 260, București, I889.

nne obligation que la mariee doit remplir, la pratique ayant des effets heureux, ici au contraire ou lui interdit de le faire afin d’eviter des con-sequences funestes que la pratique de ce rite pourrait avoir. Pourtant quoique l’interdiction soit absolument la meme en Bucovine et en Valachie, les interpretations qu’on lui donne, dans chacune de ces regions, ne concordent pas entre elles, car si le sens de la pratique de regarder dans le four ou le foyer etait partout que la parole de la jeune epouse serait meprisee par son mari, pourquoi alors, en Bucovine, est-ce la belle-mere qui a soin de l’en empecher en se plațant devant le four? Quel serait l’interet de la belle-mere? Son deșir est au contraire que ce soit son fils qui diete dans la maison. Mais II. Sevastos nous donne un autre renseignement se rapportant â la meme prescrip-tion „tabou‟ de Ia coutume du mariage et qui correspond â celle que nous avons de Marian pour la Bucovine. Elle dit qu’en Moldavie, en Valachie et en Dobroudja (sans aucune autre indication plus precise sur le lieu), „lorsque la mariee entre dans la maison de son futur epoux, quelques femmes se precipitent devant la cheminee afin que la mariee ne puisse pas regarder dans le four, de pour que la belle-mere ne meure. Mais la mariee, rusee, se penche et fait tout son possible pour apercevoir au moins une petite pârtie du foyer, entre les femmes‟ ieo. Cette croyance est confirmee aussi par une „strigătura‟ — sorte de recitatif melodique, en usage â la „hora‟ — ou nous la trouvons exposee tres clairement:
. .La belle-fille a regarde.dans le four. / II n’y a que deux semaines. de cela, / La belle-mere est morte et enterree‟ lel.
Le collectionneur nous donne en note cette precieuse explication: „on croit que si la bru regarde dans le four en entrant dans la maison de sa belle-mere, celle-ci mourra sous peu. C’est pourquoi les belles-meres ont soin de bien boucher l’eritree de la cheminee‟ 16S. Painfile le collectionneur, ne nous indique ni la localite, ni meme la regiori. oii il a recueilli ce chant et cette croyance. Nous ne doutons pas cependant que cela doit aussi avoir lieu en Moldavie, car c’est lâ qu’il a pris Ia plupart des chants de sa collection.
Ceș temoignages nous mettent sur les veritables traces du sens originaire de notre rite de mariage. Donc: regarder dans le four ou daps l’âtre ne signifie pas seulement se faipiliariser avec la maison, etre reț'uq au sein de la nouvelle familie par l’intermâdiaire du foyer, mais bien plus, cela signifie prendro Jos renes du mânage, devenii* maitresse de, la maison; tandis que l’ancienne maitresse — la belle-mâre — etarit .de trop, doit en âtre exclue, et rnâmo monaode de mourir.

,M Ibidem.
1,1 T. Pamfile, Ctnlece de fnră, n. 329, București. 1913. >•« Idem, ibid, p. 329, , ,   ’

Π est facile de comprendre maintenant pourquoi en Bucovine, â Γaггivëe de la belle-fille, la belle-mere a soin de se placer le dos contre la cheminee et pourquoi, ailleurs, la belle-fille desireuse d’arriver au plus tot â diriger seule son nouveau menage, cherche coute que coâte â regarder â la derobee dans le four ou Ie foyer. Et ce n’est pas lâ le seul sens qu’â l’action de regarder dans le foyer. En Oltenie par ex., lorsque la rnariee arrive de l’eglise dans la maison de son mari elle doit absolu-ment regarder dans le foyer si elle deșire avoir de beaux

enfants163. Ceci n’est qu’une râminiscence du role qu’a eu â l’origine le foyer d’assurer la fecondite du mariage, grâce â l’intervention de quelque genie du type de „Iar familiaris‟ chez les Romains ou du „stopan‟ chez les Bulgares. Donc la base de la pratique est cultuelle et ne presente plus aujourd’ hui qu’un aspect magico-homeopathique: tres probablement le peuple a associe dans son imagination la belle couleur de la braise avec Ies joues rouges des enfants sains et gais et c’est ainsi qu’a pris naissance l’interpretation mentionnee lorsqu’on ne sentait plus du tout l’element religieux cultuel.

Nous retrouvons chez beaucoup de peuples des rites de mariage du type roumain. Parmi les Slaves nous le trouvons atteste surtout chez les Slaves meridionaux. Chez les Croates et les Serbes, apres la ceremonie du mariage, lorsque la rnariee est conduite dans la maison de son mari, son premier soin est d’aller â la cuisine pour y attiser le feu 1M.

En Dalmatie, lorsque la rnariee entre dans la maison de son epoux, elle est conduite autour du foyer par le „djever‟ qui frappe le feu avec son pied, et tandis que le cuisinier saupoudre la braise de sel, la rnariee attise le feu. Tout cela se passe en silence 165. Chez les Serbes de la region de Kossovo, en entrant dans la maison de son mari, la rnariee attise le feu de l’âtre, remue le fricot dans une casserole â l’aide d’une cuiller et y ajoute du sel. Puis elle s’assied dans le giron de la belle mere, lui baise la main et lui fait un don 18°.

A Rakovatz, la belle-mere s’asseoit sur le foyer â cote du feu, et la rnariee, apres s’etre inclinâe devant le feu pousse les charbons et le petit bois en flamme du cote de la belle-mâre, en montrant par lâ que c*est elle qui aura dorenavant le soin du foyer et du menage 167. (Relevons, en passant, le role important que la belle-mâre joue â la noce au moment oii la mariâe arrive. En sa qualitâ de maîtresse qui a Ie souci du menage intârieur et qui s’occupe tout specialement du foyer, elle doit

1M Sevaslos, op. cit., p. 260.

,M Zbornik za narodni iivol i obiiaje jliinih Slovena, Zagreb. I, 156; Српски етнографски зборпик, VII, 214. Heograd, 1907.

jes Zbornik za nar. Siv. i ob. jui. Șlav. 1, 1«6 (Uecueil de Visotanel. Срп. етнйгр. зб. '

1,7 Fr. Krauss, op. cit., p. U86, Wlen, 1885.1

accueillir la mariee dans la maison et surtout 1 accompagner au foyer ou celle-ci accomplit ses pratiques). Л Mostar (Herzegovine), aussitot. que la mariee a accompli tous ies ritos en usage avant son entree dans la maison du futur mari, „elle va directement au foyer, ș’asseoit sur un sac de cerdales qui doit se trouver la et attise le feu trois fois 16 . Chez les Croates de Rakovatz, la mariee va â la cuisine, dans la maison de son mari, et lâ „elle est conduite trois fois autour du foyer oii brule Ie feu. La mariee se penche chaque fois au-dessus du feu ie®. En Dalmatie, aux environs de Knin, â peine la mariee est-elle arrivee a la maison du mari qu’elle a soin d’aller â la cuisine. La, elle baise 1 atre. et la pierre qui se trouve sur l’âtre ou l’on met habituellement le petit bois, puis ramasse les pincettes ou le tabouret et les pose sur l'âtre 1*°.

La s gnification de toutes ces pratiques ne semble etre autre chose que la recommandation de la mariee au foyer (soit qu’elle le fasse elle-meme, soit qu’une autre personne le fasse, par ex. le djever), ainsi que la demande de protection dans la nouvelle habitation ou elle est entree.

L’origine cultuelle de ce rite — car la plupart des pratiques ci-dessus ne sont au fond que des variantes du meme rite — est evidente; surtout

le fait que la mariee s’incline devant le foyer et le baise prouve assez quelle haute veneration elle a pour le foyer. Ici le role du foyer comme ancien autel domestique transparaît tres clairement. Quant â l’action de jeter du se] sur]a braise ou dans la marmite qui se trouve sur le foyer, elle a toutes les apparences d’un sacrifice fait en l’honneur de quelque divinite du feu de l’âtre. Mais le pluș evident de tous ces rites, contenant des elements cultuels, est celui que l’on a enregistre chez les Croates de Murakotz, ou la mariee met une piece de monnaie dans le feu de l’âtre * 170 171 — rite identique â celui que nous avons releve dans la coutume romaine de mariage, ou la mariee des trois as qu’elle apportait en venant â la maison du futur epoux, en mettait un dans l’âtre comme sacrifice en l’honneur des „lares familiares”

Chez les Bulgares, de meme que chez les Serbo-Croates et chez les Houmains la mariee, entrant pour la premiâre fois dans la maison de son mari, va au foyer et en attise le feu, sans oublier de regarder aussi dans la cheminâe 172, A Ohrida, en revenant de l’eglise dans la maison du mane, Jos invilâs heurtent trois fois la mariee contre la cheminee. Ceci, dit-on, afin que]a jeune âpouso n’aillo pas trop dans le village en

lee Ibidem, p. 430.

Fr, Krauss, op. cit., p. 380,

170 Ibid,, p. 430.

171 P. Sartori, op. cit., 1, 115 (Note n« 15), Leipzig, 1910.

Marinov, C6//У XXVIII, H5, 116.

visite, mais qu’elle reste plutot â la maison 1/a. Dans la region de Demir-Hissar (Macedoine), la mariâe s’asseoit sur une chaise aupres du foyer et en tenant le „djever‟ sur ses genoux, attise le feu â l’aide des pincettes; pendant ce temps quelques invites jettent du sel sur]es charbons ardents. Le sens de ce rite a degenere aujourd’hui en ridicule, car si le sel petille, tout le monde se met â rire en disant que cela signifie que la mariee a ete pouilleuse 173 174. Mais quelle que soit l’explication que le peuple donne aujourd’hui â ces pratiques, elles ont incontestablement toutes â l’origine un sens cultuel.

Nous trouvons une interpretation visiblement magique pour l’action de regarder par la cheminee, par ex. dans la region de Sofijsko et de Radomirsko, oii la mariee accomplit ce rite „afin que ses enfants aient les yeux noirs‟ 175 * 177

A Nevrokopsko, apres s’etre inclinee profondement devant le feu de l’âtre et y avoir depose ses presents, la mariee s’asseoit sur le foyer et prend dans ses bras trois petits enfants: deux garțons et une fille 17e. Ici ce n’est plus seulement l’expression symbolique d’un deșir, mais sa realisation magique par laquelle la mariee, selon les croyances populaires, provoquera la realite de fait. Apres l’accomplissement de ce rite, la mariee se leve et s’incline trois fois devant le foyer en guise de remercie-mentlî7. Les Serbo-Croates connaissent aussi ce rite, sous divers aspects, et l’expliquent de la meme fa$on. Ainsi, nous trouvons une pratique visant les naissances â venir, chez les Croates musulmane de Mostar, ou l’on place un petit garțon dans le giron de la mariee, pendant que celle-ci est en train d’attiser le feu. Elle prend l’enfant et le fait tourner trois fois en l’air, dans le but d’avoir des gargons 178.

En Slavonie, si la mariee veut avoir des enfants aux yeux noirs, elle doit regarder par la cheminee lorsqu’elle entre pour la premiere fois dans la maison de son mari178. Le rite en question a une source magico-homeopathique: la mariee par le seul fait qu’elle regarde dans la

cheminee, exprime le deșir que les yeux de ses enfants soient noirs comme la suie, ce qui est considerâ comme un trăit de grande beaute. Bien qu'aujourd'hui toutes ces variantes du meme rite aient en general un aspect purement magique, â leur origine cependant, nous retrouvons des manifestations do naturo cultuelle qui toutes gravitent autour de l'attribut que le foyer a do voiller la fâcondite des jeunes

173 С6IIУ, XV, 60.
174 Ibidem, IV, 42,
176 Ibid., V, 60; XV, 174.
778 Ibid., XIV, 184.
177 Ibid.
178 Krauss, op. cil., p. 430.
178 Ibidem, p. 399.

maries. Et nous avons comme preuvo des râminiscences telles que l'inclination devant le foyer avant et aprёз Taccomplissement de la pratique magique.

Enfin une autre forme tres importante do ce rite de mariage, et que nous retrouvons surlout chez les Bulgares, ost la suivante: dans la râgion de Rodopsko, lorsque la rnariee est amonâo â la maison de son mari, la belle-mâre va â sa roncontre, tonant un pain sous chaque aissello et une cruche d'eau dans chaque main. La тагиёе doit les prendre a sa belle-mere et les tenii* de la meme fațon. Puis, marchant â cotâ de son mari, elle doit verser un peu d'eau â chaque pas jusqu'â ce qu'elle soit entr6e dans la maison. Lâ, elle va au foyer, y verso tout le reste de l'eau et y depose les pains. 179 Dans la region de Nevrokopsko, de тёте, la rnariee venant de l'âglise, entre dans la maison de son mari, un pain sous chaque bras et une cruche de vin dans chaque main. Elle s'arrete devant le foyer, s'incline profondement du cote du feu, puis s'asseoit sur le foyer 18°. En Rupcosko, c'est une vieille femme qui sort â la ren-contre de la rnariee pour lui remettre deux pains et deux seaux d'eau. La rnariee doit repandre de l'eau â son entree dans la maison, puis elle va directement au foyer et y depose les seaux d'eau et les pains 181. La тёте pratique a aussi lieu dans la region de Radomirsko 18i. Â Ohrida, la тагиёе, â la porte-cochere, rețoit deux pains qu'elle met sous ses aisselles et va au foyer. Lâ, on enfonce dans chaque pain une bougie qu'on allume; puis on place les pains sur la cheminee et on laisse bruler Ies bougies pendant quelque temps. Apres cela on prend de la pate et on en fait une croix sur la cheminee 183. En Demir-Hissarsko (Mace-doine), la belle-mere va â la rencontre de Ia тагиёе avant que celle-ci n'entre dans la maison et lui donne trois pains. La rnariee les met dans son tablier et s'en va les deposer sur le foyer 184.

Dans ce rite, tellement repandu en Bulgarie, le pain et l'eau (ou Ie vin) symbolisent la richesse et l'opulence, de sorte que le peuple croit qu'en entrant avec du pain et de l'eau (ou du vin), la тагиёе apporte la richesse dans le nouveau menage. Ainsi, d'aprâs ce qu'on nous cominu-nique d'Ohridsko, Ia rnariee apporte les pains au foyer „зада бжде бери-кетлия‟ 185 et en Radomirsko le peuple dit que la тагиёе apporte de l'eau dans la maison, au foyer „„за да има берекеть‟ 18e, Mais ce qui nous
1" СбНУ XXI, 22.
«• Ibidem, XIV, 184.
/bid., IV, 54.
Jbid., XV, 174.
183 Ibid., p. 60,
JM Ibid., IV, 42.

188 СбИУ, XV, 60.
J« Ibid., p. 174.

interesse Ie plus ici, c'est que tous cos symboles de richesse sont apportes par la marile et dâposâs sur le foyer, tandis que l'eau ou le vin sont versâs ă meme sur le foyer.

De tout cela il ressort clairemont que le foyer represente la maison et le menage; car c'est lâ que la mariee doit absolument porter le pain et l'eau si elle veut que la fortune et l'abondance entrent en mâme temps qu'elle dans la maison. II semblerait que nous sommes ici dans un domaine purement magique: ce serait une mise en scene, du type imitatif, dans l'intention de provoquer Ia râalitâ effective, exprimee par des symboles magiques, comme le pain, l'eau, le vin. Cependant nous avons toute raison de croire que le sens magique, si Evident aujourd'hui, n'est qu'une forme d^tournee tres tard des anciennes formes de nature cultuelle du ceremonial qui nous preoccupe. Nous en avons la preuve dans tous ces vestiges que nous trouvons conserves dans les differentes variantes de la pratique, par ex. les bougies enfoncees dans les pains qu'on pose sur la cheminee, oti on les laisse bruler, la croix de pâte que l'on fait sur la cheminee... Des motifs pareils, du rite en question, nous determinent â croire qu'â Forigine tous ces dons apportes par la mariee, au foyer ou ă la cheminee, sont des elements cultuels. Ils repre-sentent des sacrifices destines ă quelque divinite du foyer auquel la mariee demande aide et protection.

Un fait important ă noter, c'est que, chez les Bulgares, ce rite est identique au rite accompli par Ie „polaznik", (le premier hote), le matin de la Saint Ignace 187. La pratique en est certainement la meme, etant donne qu'elle se base sur une qualite commune des personnages qui I'accomplissent. Aussi bien le „polaznik" que la mariee, â ce moment du mariage, peuvent — d'apres la croyance populaire — apporter le bonheur (ou le malheur) dans la maison ou ils entrent. D'ailleurs, de toutes les pratiques accomplies par la mariee au foyer, celle-ci n'est pas la seule qui ressemble ă celles de la coutume du „polaznik". Ainsi, on nous communique — toujours chez les Bulgares — que lorsque la mariee vient pour la premiere fois dans la maison de son mari, elle re-ţoit un tamis rempli de cârâales de toute sorte: du Ыё, de l'orge du millet... Elle prend le tamis, entre dans la maison et s'enva jeter des grains sur l'âtre. La croyance est qu'en mâine temps que la jeune femme, entre dans la maison une bonno recolte, la prosperi tâ et la richesse. 188

Chez les Croates aussi nous trouvons des ritos do mariage du type des pratiques accomplies par le „polaznik". En Slavonie, de meme que chez Ies Bulgares, en venant Л la maison do son mari, la mariee s'en va d'abord â la cuisine en tenant un pain sous chaque bras. Elle depose

187 Ibid., XXVIII, p. 272-273.
188 С6НУ, XXVIII, 123.

les pains sur l'âtre et tandis qu'elle attise le feu avec les pincettes, en tâchant de faire jaillir le plus d'etincelles possible, elle fait le souhait suivant: „autant de veaux, de pourceaux, de poulains, de petits chiens, d'oeufs... que d'âtincelles qui jaillissent de ce feu!‟ 189. Ici le sens originaire de la pratique cultuelle s'esţ transforme complâtement sous l'influence do la coutume qu'accomplit le „polaznik" â Noel: elle est ainsi dovenue un rite magico-imitatif. A Retkovci — toujours en Slavonie — il se passe la meme chose, â la seule diffârence qu'apres les souhaits faits par la mariee, ou par d'autres au nom de la mariee, l'invitâ, qui joue le role de „kapetan" â la noce,

ajoute: „i zene muăku decu rodile!‟ 19°. Puis, immâdiatement apres cela, on place dans le giron de la mariâe un petit garţon, pour que son premier enfant soit un garson ш. Ce qu'il y a encore d'interessant ă relever dans ce ceremonial, c'est l'interpretation toute speciale que Fon donne ici â Fattisement du feu, car la mariee fait cela, dit-on, „pour que Dieu accorde â tous ceux de la maison sânte et joie" 192.
Chez les Serbes de Luznitza et de Nisa va, nous trouvons une autre pratique, semblable aux rites bulgares ci-dessus, et attestee aussi pour la coutume du „polaznik": la mariee, en entrant dans la maison de son mari doit apporter au foyer du pain et de l'eau 193. Le motif qui dans ce rite presente pour nous une importance toute speciale, c'est qu'en arri-vant, la mariee trouve autour de l'âtre en flammes, plusieurs casseroles. Elle tourne trois fois autour du foyer et, se penchant au-dessus de chaque casserole, elle y verse un peu de l'eau qu'elle a apportee dans une pe-tite cruche 194. Ce motif, analogue â celui que nous avons reiate plus haut dans une incantation d'amour chez les Roumains, renferme en lui — â n'en pas douter — des elements de culte. Cette eau versee dans les casseroles remplace â coup sur le vin, et ne peut etre qu'une reminis-cence du sacrifice fait aux divinites domestiques du foyer, auxquelles Ia mariee demande quelque faveur. Le motif en question nous rappelle parfaitement le sacrifice romain fait en l'honneur des lares, auxquels on versait du vin dans des ecuelles (patellae) placees autour de l'âtre.
Un autre motif intâressant de ce rite nupţial sorbe est que chaque fois que la mariâe verse de l'eau dans un de cos recipiente, elle leve la tete et regarde par la cheminâe. Et le peuple l'explique ainsi: „elle fait cela pour, plus tard, ne pas s'endormir pendant l'accouchement‟ 193.

,e* Krauss, op. cit., p, 899.
leo Zbornik za nar. iivot i oh. iui. Slav., Kn, XI, sv. I, 123. ™ Ibidem.
Ibidem.
‟3 Qw, етногр. 36, XVI, 225.
1M Ibidem.
I9i Ibidem.

Nous devons tcnir compte de celle interpretation du peuple. Elle n'est pas de nature magique, car du point de vue magique, quelle liaison pourrait avoir avec l'accouchement, l'action de regarder dans la che-тiпёе? Dans la pralique les deux moments s'enchalnent: l'action de versor de l'eau dans les casseroles placâes sur le foyer et celle de regarder par la cheminâc. Mais quel rapport y a-t-il entre eux et quelle est leur signification? Le sacrifice que la mărie fait en versant de l'eau — ou, â l'origine, du vin — est destine â quelque divinite ou gânie protecteur des naissances, dons le siege âtait dans la cheminee. C'est donc pour cela que la rnariee regarde dans la cheminee et lui demande de l'aider lorsqu' elle sera mâre.
Pour terminer cette serie de rites accomplis par la тaгiёе au foyer, chez les Slaves meridionaux, citons encore la precieuse information que nous communique Marinov dans son si judicieux Sbornik de materiaux folkioriques. Autrefois, dit-il, chez les Bulgares, on chantait â la noce des chants speciaux aupres de la cheminee 19e, d'ou il ressort encore plus clairement l'importance rituelle qu'a, chez ce peuple, la cheminee et le foyer dans la coutume du mariage.
Chez les Slaves du Nord, on peut aussi observer notre rite de mariage dans certaines formes relatees ci-dessus, mais elles sont plus rares

que chez les Slaves meridionaux. Relevons en quelques types un peu differents:
Chez les Polonais du departement de Tarnobrzeg, lorsque le mari amene sa femme chez lui, il la conduit derriere le poele „zeby siș pieca trzymala‟ 197. Chez les Valaques de Moravie, lorsque la rnariee entre dans la maison de son mari, son premier soin est d'aller au poele et de l'entourer de ses bras lfi8. Puis elle sort dans la cour, regarde le ciel et rentre dans la maison pour regarder dans la cheminee 199. Â ces deux derniers moments, le peuple donne aujourd'hui une interpretation magico-homeopathique: c'est, dit-on, afin que les enfants aient les yeux bleus comme le ciel ou noirs comme la suie.
Nous pensons que, lâ aussi, la liaison entre la cheminee et les prochaines naissances de la тагiёе est â l'qrigine, de nature cultuelle. Mais en ce qui concerne le rite valaco-moravo, il est difficile de savoir si c'est un heritage ancien slave, conserve sous cette forme seulement chez les Moraves, ou si cela ne fait pas pârtie, par hasard, du tresor folklo-

Marinov, C6НУ, XXVIII, 116.
1,7 Ciszewski, Ognisko. p. 146.
198 C'est ce qui se passe aussi chez Ies Tch^ques. (Voir Ciszewski, cp. cit., * p. 146).
188 Dr. J. Enders, Der Molkenkurort Jloinan in Mähren und seine Umgebungen, p. 38, Wien, 1872.

rique apporte par les Valaques qui ont eггё dans leurs migrations avec les troupeaux jusqu'en Moravie, o£i ils se sont comptetement slavises.
Chez les Slaves du Nord, quoique nous trouvions ce rite de mariage accompli assez souvent auprâs du foyer ou du poele comme dans les exemples ci-dessus, cependant, en general, il se prdsente sous un aspect diffe-rent: la тагiёе fait trois fois le tour de Ia table et non pas du foyer. C'est ce qui se passe chez les Ukrainiens, Belorusses, Velikorusses, Po-lonais. Chez les Ukrainiens, qui nous interessent plus particulierement, le jeune couple, accompagne du „starosta‟ fait le tour de la table sur laquelle se trouve un grand „kola6‟. Et le peuple dit qu'ils vont „довкола хліба" 200. Malgre cet aspect different, le rite — selon Ciszewski et Sartori — semble etre â l'origine le meme que celui qu'on accomplit au foyer201. Car on tourne autour de la table au lieu de tourner autour du foyer ou du poele chez les peuples ou le foyer (ou le poele) ne se trou-ve plus comme jadis au milieu de la chambre, mais dans un coin ou encore le long d'un mur, de sorte que, tout naturellement, le rite a du, ou bien disparaître, ou bien subir une transformation. Ne pouvant plus tourner autour du foyer, on s'est contente de le toucher seulement ou au moins de le regarder. Puis, petit â petit le rite s'est transmis sur l'objet le plus important se trouvant dans le voisinage du foyer — la table.
Si reellement le rite de tourner autour de la table est une forme ultârieure necessitee par des circonstances de nature technique, alors il est interessant de constater que dans les eglises chretiennes du Levant, ce rite est garde tres distinctement jusqu'â present comme un ceremonial principal pendant la messe de mariage 202. Vers la fin du service divin, les maries et les parrains, conduits par le pretre, font trois fois Ie tour soit de la table qui se trouve au milieu de l'eglise, soit de la chaire, pendant que l'on entonne le chant rituel „Isaie danse‟. La conservation de l'ancien rite antechretien sous cette forme pourrait s'expliquer par le fait que la ou est situee aujourd'hui la table ou la chaire, au milieu de l'eglise orthodoxe sous la coupole centrale, semble avoir ete la place de l'autel pour les sacrifices dans

les anciens temples païens et ou l’on apportait les prâsents dont on jetait une pârtie dans le feu de l’autel. Et ce qui vient encore â l’appui de cette hypothese, c’est que cette table se confond dans certaines dglises avec la table oй les fideles deposent aujourd’hui leurs dons de toute sorte, comme aumone, qui continue par consâquent Ies sacrifices que l’on faisait sur le foyer de l’autel. Et chez les Roumains, parfois, c’est aussi autour de cette table remplie de pre-

200 Materijaly do ukrajiniko^ruikoj etnologiji. Тoт X, б. II, 98.

201 Sartori op. cit., I, 117; Ciszowski, op, cit., p. 146.

202 Cf. Ciszowski, op, cit., p. 147.

sents, que les maries tournent, ce qui confirmerait encore davantage notre supposition.

Ce rite de tourner trois fois autour du foyer, ou bien de le saluer ou de regarder par la cheminee est aussi assez repandu chez maints peuples voisins des Slaves du Nord, entre autres chez les peuples ger-maniques 203, oh on peut le poursuivre jusqu’en Scandinavic 204, et chez les peuples habitant le littoral de la Baltique 205 206. Mais si en Europe le rite en question se presente en general sous des formes ou les motifs de culte n’apparaissent que tres vaguement, chez les peuples d’Asie ce n’est plus la meme chose. Lă, le rite prâsente des aspects bien plus archaiques et on peut voir tres clairement que les bases en sont exclu-sivement cultuelles. Nous releverons quelques uns des exemples collec-tionnes par Ciszewski, afin de mieux illustrer ce que nous avanțons, et de montrer par la meme occasion l’importance religieuse dont jouit notre rite de mariage en Asie.

Commențons par deux des peuples europeens qui se trouvent aux confins de l’Asie: les Votiaks et les Tchouvaches. Chez les Votiaks, tandis que la mariee est conduite autour du foyer, le pere du mărie fait des libations avec de la biere et de l’eau-de-vie et promet aussi d’autres sacrifices en l’honneur de „vorsud‟, genie protecteur du foyer. Puis il adresse â ce meme genie une priere par laquelle il l’implore de bien recevoir la mariee, de la proteger et de la rendre feconde et heureu-se 20e. Chez les Tchouvaches, â l’arrivee de la mariâe au foyer, le pere du mari jette dans le feu du pain et du miel en souhaitant „que la nouvelle menagere jouisse de tout autant d’honneur que le poele‟ 207. En penetrant maintenant dans l’Asie meme, nous apprenons que chez les Altaîs — peuple mongol — la mariee salue le foyer, puis elle jette dans le feu des morceaux de viande et de beurre, qu’elle arrose d’eau-de-vie 2°8. Chez. les lakouts, apres qu’elle a fait trois fois le tour du foyer, la mariee s’agenouille et jette dans le feu trois morceaux de graisse de jument 209. Chez les Kirghiz, la mariee se dirige vers l’âtre qui setrouve au milieu de la tente de son epoux, s’incline trois fois et y jette des morceaux de graisse et des gouttes de „Kumys‟, sorte de boisson, pendant qu’on pro-

203 Wuttke, op, cit,, p, 86, 351. (Le rite est. attes№ chez les Allemands de West-falie, Oldenburg, uohâmie),

204 Cf. Grundriss dor german ischen Philologie hgg. v. II. Paul. Tom III, 420, Strassburg, 1900.

206 Johannes Lasicius, De diis Samogitarum caelerorumque Sarmatarum el falsorum Christianorum... p. 56, Basileae, 1615.

206 Ciszewski, op. cil,, p. 140.

207 Ibidem, p. 142.

2«" Ibid.

202 Ciszewski, op. cil., p. 142.

попсе a son intention une formule d'imploration adressee au feu 21°. Enfin, en descendant vers le midi de I'Asie occidentale, chez les Armâniens, le role decisif do la cheminee dans la coutume du mariage est tres evident, car la cerâmonio nupțiale, celebree â l'eglise se repete â la maison, devant la cheminee ornce de cierges allumes. Le jeune couple se tient devant la cheminâe, tourne du cote du levant pendant tout le temps de la solennitd et â la fin, tourne trois fois autour du foyer, puis s'agenouille devant la cheminee et la baise pieusement2U. Par consequent, chez les peuples asiatiques oii ce rite est en usage, on rencontre toujours des temoignages d'adoration, des sacrifices, des priâres ou de courtes invocations ayant trăit au feu du foyer, au foyer (ă la cheminee) ou meme â un personnage divin bien distinct, ce qui nous dâvoile le culte dans toute sa lumiere. Chez certains peuples d'Asie, nous pouvons aussi tres bien distinguer les deux moments de notre rite de mariage, moments que nous avons releves chez les anciens Grecs et chez les Romains. Ainsi, selon les precieuses donnees recueillies par Ciszewski, chez les Tchetchenses, peuple du Caucase, le chevalier d'hon-neur qui vient chercher la rnariee dans la maison de ses parents, la conduit d'abord autour du foyer en faisant toute espece de voeux de bonheur pour Ies jeunes maries. Puis il secoue violemment la chaîne qui retient le chaudron comme s'il voulait la briser, ce qui symbolise, dans le rite, qu'a partir de ce moment la jeune fille s'est detachee du foyer paternei, c'est-â-dire de sa familie et de toutes ses traditions religieuses. Ensuite la jeune fille est conduite chez son fiance, oii elle va au foyer, afin d'accomplir un ceremonial analogue, dont certains motifs ont un sens contraire, le sens d'adaptation au foyer du mari 212. C'est ce qui se passe aussi chez les Ossetes et les Kourdes 213.

Chez les peuples europeens, le premier moment de ce ceremonial a dispăru complâtement aujourd'hui, mais en echange c'est le second qui est amplement attestâ. Et' â juste titre, puisque c'est lui qui presente l'importance capitale.

Revenons â prâsent a notre coutume do mariage relovee chez les Roumains, chez les Bulgares et chez les Ukrainiens et tâchons de l'expli-quer en nous servant do toutes cos donnâos presontees dans l'expose que nous venons de faire.

«,0 p. HI.
811 Ibid., p. 122,
8,8 ЛЙ.
813 Ibid., p. 124, 139; cf. aussi M. Kowalewiky, op. cit., p. 170.

Nous avons releve, aussi bien chez les Roumains que chez les Bulgares, deux types de la coutume en question:

1. Căderea pe cuptor (In vatră), lorsque la jeune fille venait toute seule „tomber sur le four" du jeune homme, malgrâ lui, si elle avait ete seduite par lui.
2. Aducerea pe cuptor (in vatră, lorsque c'etait le jeune homme qui amenail la jeune fille et l'installait sur le four sans que celle-ci eut ete sâduite,

Chez les Ukrainiens, nous n'avons de preuves evidentes que pour l'existence du premier type, neanmoins il est tres probable que le second type a aussi existe.

Chez ces trois peuples, le ceremonial presente dans ses lignes generales le meme aspect; ne s'en ecartent que quelques motifs de detail dans l'execution des differentes pratiques au foyer. La pârtie importante de la coutume est l'action meme d'aller aupres du foyer et

d’attiser Ie feu. Chez les Bulgares, nous avons releve Ie deux motifs. Chez les Roumains l’attisement du feu de l’âtre n’est pas atteste dans la nouvelle de Kocubynskyj, mais il est atţeste dans la coutume de mariage du type habituel, de sorte que nous pouvons affirmer avec toute certitude que la jeune fille qui venait tomber sur le four ou sur le foyer, chez Ies Roumains, accomplissait aussi ce rite. Pour ce qui est de la coutume ukrainienne, n’ayant aucun autre temoignage que celui de Beauplan, nous ne pouvons affirmer l’existence de ces memes motifs que d’une maniere inductive, en nous basant sur ce que nous avons trouve chez les Roumains et chez les Bulgares. Cependant nous apprenons qu’aussi chez eux — plus rarement il est vrai — la jeune fille va au foyer et tourne autour de lui, lors de son mariage. En passant â present de la forme exterieure de la coutume â ses mobiles meme, nous avons constate qu’aussi bien chez les Roumains que chez les Bulgares et sans doute aussi chez les Ukrainiens, la jeune fille vient au foyer du jeune homme, dans les memes circonstances, ou pour nous exprimer en langage juri-dique, au nom du memedroit; celui de s’arroger effectivement la qualite d’epouse dans la maison do celui qui l’a seduite ou qui Гa prise de la maison paternelle.
"" Et lorsque c’est le jeune homme qui l’amine, sans que la jeune fille ait âtâ sâduite par lui, le droit au nom duquol elle vient, se confond avec la volontâ du jeune homme, qui roprâsonte une pârtie de la volonte de la familie et en cette circonstanco, celle du membre le plus important. Dans les deux cas, la contrainte — soit do la familie ontiăre (si la jeune fille vient seule), soit d’une pârtie do la familie (si elle est amenoe par le 1 jeune homme) — est âvidonte et dans les deux cas aussi, la jeune fille se sert des rhămes ritos pour contraindro ceux qui lui sont hostiles. Elle impose sa volontâ aussi bien au jeune honvno qu’ â sa familie eatiere,

en allant au foyer pour y attiser le feu ou en montant sur]e four pour s’y installer.
Si nous comparons maintenant cette coutume â la coutume de mariage qui a lieu dans des circonstances tout â fait normales, chez ces trois peuples et chez d’autres, nous remarquons que le rite principal de la coutume „căderea pe cuptor" et „aducerea pe cuptor" est le meme que celui que nous avons releve dans la coutume de mariage du type normal chez les peuples d’Europe et d’Asie, aussi bien dans l’antiquitӑ que dans la periode contemporaine.
Ciszewski, dans son interessante monographie sur le foyer, oii il tâche d’embrasser tous les aspects cultuels du foyer et du feu domestique, s’occupe aussi de notre rite de mariage; il y discerne deux moments principaux, auxquels il donne l’interpretation de:
1 — detachement de la mariee du foyer paternei,
2 — union de la jeune fille, detachee du foyer de ses parents, au foyer et â la familie de son mari 214.
C’est justement dans ce rite, aujourd’hui tout â fait secondaire dans la coutume de mariage habituelle, que nous devons chercher l’ori-gine de la coutume dont nous nous occupons — „tomber sur le four (foyer)1* ou „amener sur le four (foyer)**. Et encore ce n’est que le second moment qui nous interesse, car le premier — qui se passe chez Ies parents de la jeune fille — n’a aucune liaison avec notre coutume, la jeune fille ne pouvant tomber sur le four que dans la maison du jeune homme. D’ailleurs, de tout temps, c’est ce deuxieme moment qui a ete et qui est encore, Ie principal dans la coutume de mariage. II se resume, ainsi que nous l’avons vu, â l’action de conduire la mariee au foyer

(au four, ă Ia cheminee ou au poele), dans la maison du jeune homme, oii elle doit accomplir certaines pratiques 215.

Mais si nous donnons ă ce deuxieme moment, qui se trouve incon-testablement â la base de la coutume de „tomber sur le four (foyer)**, l'interpretation unique de rite d'adaptation de la mariee au nouveau foyer — comme le fait Ciszewski et d'autres qui ont parle incidemment de cette question — alors nous no reussirons â expliquer notre coutume que d'une fațon tres incomplete. Cette interprotation est juste sans doute, mais nous ne devons pas nous y arreter, d'autant plus que ces deux

' Ciszewski, op. cit., p. 136,

ш En aucun cas le marM n'ii pus besoin (Palier au foyer ou d'y tourner autour, pas plus que d'apporter quelque pi*6sonl ou d'y attiser les charbons... en un mot d'accomplir le rite en question. Chose tout Л fait naturello d'ailleurs, car. c'est la шaгiёе, et non pas lui, qui entre dans unu nouvolle familie. Et si parfois il va aussi au foyer, c'est uniquoment pour y accompagner la пшгiёе qui doit dtre conduite par un des membres de lu notivelle familie.

sens, de „detachement‟ et d'„union‟ attribues â tout le ceremonial, sont trop gencraux et pas du tout spâcifiques au mariage.

En effet, nous retrouvons ce deuxiâme moment qui nous int^resse plus particulierement, comme une pratique independente ayant exacte-ment la meme signification d'adaptation a une nouvelle maison ou â un nouveau menage, non seulement pour la rnariee, mais aussi pour d'autres personnes et meme pour les animaux.

Ainsi, lorsque quelqu'un entre dans une maison Strângere, son premier soin doit etre — comme nous l'avons releve chez les anciens Grecs216 — d'aller au foyer ou encore, chez les modernes, de regarder par la cheminee217. De cette maniâre l'etranger s'assure que personne de la maison ne lui sera hostile.

De meme, de nos jours, quand on engage une nouvelle servante, on la conduit au foyer autour duquel elle doit tourner trois fois ou bien regarder par la cheminee 218. Si on achete un animal, on le mene aussi immediatement au foyer et on le fait regarder du cote de Ia cheminee219 220.

Â la naissance d'un enfant, on procede de meme: sitot ne, le nourris-son est place par la sage-femme sur le foyer ou sur le four 22°.

Cet acte constitue un rite de recommandation ă la maison. Ce n'est qu'a partir de ce moment que le nouveau-ne compte parmi les membres de la familie. Pour ce qui est des nouveaux domestiques et des bestiaux que l'on vient d'acheter, on leur fait subir ce rite afin de provoquer une liaison etroite entre eux et la maison, dont ils ne doivent plus se separer. Si ce rite de conduire la rnariee au foyer avait ă l'origine exclusivement le sens de recommandation et d'union â une nouvelle familie, on ne pourrait que tres difficilement, et seulement en pârtie l'expliquer dans la coutume de mariage du type normal; mais il serait absolument impossi-ble d'expliquer la formation d'une coutume independante, aussi repan-due et enracinee, surtout chez les Roumains, et si serieusement respectee autrefois, que la coutume de tomber sur le foyer.

Nous ne devons pas oublier que l'accomplissement de cette coutume permet â la jeune fille suduite de contraindre aussi bien le jeune homme que les parents, les frdres et les soeurs de cohii-ci de la reconnaître comme epouse, belle-fille, belle-soeur. Elle va ă la maison du jeune homme sans aucune aide humaine, sans armos et sans compter sur ses forces.

La jeune fille ne vient pas seulement cherchor hospitalite et protection, comme n'importo qu'elle personne qui entre dans une maison

216 Voir plus haut,
212 Wuttke op. cit., p. 380.
218 Ibidem, p. 379.
212 Ibidem, p. 407.
220 S. FI. Marian, Nașterea la llomdni. Bucuroșii, 1892, p. 52,

Strângere, et elle n'accomplit pas non plus un simple rite de familiari-sation, comme la mariee qui est nmonee dans des conditions normales; mais elle vient afin de prendre possession d'un droit qu'elle a etchercher, s'il est besoin, aupres du foyer, defense et vengeance contre les maîtres memes de la maison.
Pour que ce ceremonial, accompli par la jeune fille qui vient tomber sur le foyer ou sur le four, soit si puissant et reussisse â faire valoir ses droits malgre toute la resistance qu'on lui oppose, il a fallu necessaire-ment que d'autres attributs du foyer collaborent aussi â sa formation et que, par consequent ce ceremonial ait aussi d'autres sens que ceux qu'on lui donne habituellement. Passons donc en revue tous les attributs du foyer — heritage des divinites domestiques auxquelles il servait d'autel — tels qu'ils ressortent du materiei folklorique que nous avons mis â contribution jusqu'ici, et voyons quels sont ceux qui ont pu prendre part ă la formation de la coutume que nous etudions:
1. Venir aupres du foyer signifie se recommander â la maison, en cherchant â lier des relations amicales avec la familie et en temoignant par lâ un respect tout particulier â la maison.
2. En allant au foyer, on s'assure un bon accueil et l'hospitalite de la part des amphitryons.
3. Le foyer garantit la vie â ceux qui s'y abritent et en general preserve de tout danger la personne, l'animal ou la chose qui se trouve â sa proximite, en eloigant les persecuteurs — fussent-ils des hommes ou des esprits mauvais.
4. Le foyer represente, comme nous l'avons vu, la maison — la familie inclusivement et le menage entier — de sorte que tout ce que l'on apporte au foyer, on l'apporte en realite â la maison, â Ia familie: et inversement: tout ce que l'on prend du foyer, on le ravit â Ia maison ou â la familie.
5. En amenant quelqu'un ou en apportant quelque chose au foyer» on elablit des liens de souverainete ou de propriete entre la familie qui habite cette maison et l'etre amene ou la chose apportee.
6. La cheminee (Ie foyer) exerce une espece de force d'attraction sur les etres ou les objets ayant appartenu a la maison, mais qui se sont perdus, ce qui fait que, si l'on implore son secours, ceux-ci sont retrouves et rendus â la familie ou au menago respectif.
7. Le foyer (le four, le poбie) est le symbole de la maison, de sorte qu'aller au foyer pour y accomplir certaines pratiques ou s'emparer du four en s' installant sur lui, signifie prendre possession de la maison meme et du m6nage.
8. Le foyer (le four, la cheminee, le poele) ost avant tout le protecteur des mariages.

9. Le foyer a une influence favorable sur la fccondite du jeune couple si Гoп a eu recours â lui, le jour meme du mariage, en accomplis-sant certaines rites consacres.

10. Le foyer (le four, la cheminee) est le protecteur des naissances qu’il facilite221 222 * * si elles ont lieu â proximite — ou meme sur le foyer (four); il proUge aussi bien la mere que le nouveau-ne. D’ailleurs il est en general le protecteur non seulement des notiveaux-nes, mais de tous les enfants de la maison 23a.
11. Le foyer (le four) est le vengeur de ceux qui, ayant etc attaques, se sont mis sous sa protection. La crainte de cette vengeance fait du foyer (four) une place „tabou‟ dont personne n’ose approcher.
La plupart des attributs enumeres plus haut different nettement entre eux; d’autres cependant semblent presenter certains points communs. Nous les avons mentionnes quand meme, pour mieux faire res-sortir leur aspect different. .
En examinant â present tous ces attributs du foyer, nous consta-tons qu’il y en a qui ont une portee generale, pouvant s’adapter non seulement au mariage, mais aussi ă d’autres circonstances de la vie domestique; et il y en a aussi qui ont une portee tout â fait speciale, se rapportant uniquement au mariage.
— Quels sont de tous ces attributs ceux qui se trouvent â la base de]a coutume „tomber sur le foyer (four)‟ ?
— II semblerait au premier abord que ce soient seulement les der-niers; neanmoins en les analysant plus attentivement, nous remarquons facilement que presque tous ont pu contribuer soit â former, soit pour le moins â renforcer cette coutume.
Donc, la seule hypothese qui s’impose d’elle-meme, est que cette forte croyance populaire, dans le pouvoir de protection qu’a le foyer sur la jeune fille venant s’abriter aupres de lui lorsqu’elle veut se marier dans des circonstances exceptionnelles — est Ie rcsultat d’une multiple contamination entre ces differents attributs du foyer.
221 C’est pourquoi, les femmes, dans le but d’accoucher plus facilement, vont s’installer sur le foyer. Mais ce qui est encore plus inldressant pour nous, c’est que, ches les Roumains, la jeune fille suduite pui est restde enceinte, vient habituellement dans les derniers mois de sa grossesse pour accouchor sur le foyer ou sur le four du sdducteur.
222 On connait bien la croyance si rdpanduo on Occident — surtout en Alle-
magne et en France — que la voillo do cortainos fCtes d’hivor (la St. Nicolas, Noel, le Nouvel-An), des nersonnages surnatiirols tols cpio St. Nicolas, le Bonhomme Noel, le Petit Jfjsus (Christkind), le Uonlionuno Jan vier, apportent aux enfants des prâ-sents qu’ils dâposent dans la chomin^o, Le „Pire Fouettard‟ qui acconipagne d’ha-bitude St. Nicolas ou le Bonhoinmo Noel et qui luisso, pour les enfants nnSchants des verges au lieu do cadeaux dans la chemindo — est une crdation plus recente' ayant â la base des inlentions pâdagogiquos. Co personnage est calqud surle modale* du Bonhommc Noel.

Mais pour pouvoir mieux saisir le cachet special de celt i me de mariage et afin de l’expliquer plus completement, nous devons rap-peler ici le role important qu’a la femme dans le culte domestique du foyer. Alors seulement nous comprendrons pourquoi Ia jeune fille, plus que n’importe quelle autre personne, jouit de la protection du foyer.
C’est en effet la femme qui de tout temps a eu soin du four, (du poele, de la cheminde) et c’est elle aussi qui dans l’antiquite cultivait avec tout son ddvouement les divinites et les genies protecteurs du foyer et de la maison. La femme etait la veritable pretresse de ce culte. C’eţait la mcnagdre, plus que tout autre, qui venait en contact avec les divinites du feu domestique et les relations mystiques qui

existaient, entre elle et ces divinitds dtaient tres fortes. Ainsi, chez les Romains, c'etait la managere qui avait le souci des sacrifices journaliers destines aux Lares et aux Penates, ainsi que de toutes les autres solennites en leur honneur, comme etaient par exemple, ceux des calendes, des nones, des ides de chaque mois, lorsqu'elle ornait leur autel — c'est-â-dire le foyer — de guirlandes vertes. Notamment aux calendes de Mai (Laralia), les images des Lares disparaissaient sous cette profusion de fleurs, de feuillages et de dons que la menagere deposait autour d'elles 223.

Et nous retrouvons encore de nos jours ce meme role de la femme chez les Bulgares, dans le culte du „stopan‟ 224.

La femme — strictement parlant, Ia jeune fille — n'avait pas seulement soin du feu prive de son foyer, mais aussi du feu public; ainsi, chez les Romains, c'est elle qui entretenait le feu sacre du temple de Vesta.

En outre, meme les divinites du feu terrestre etaient imaginees comme etant des femmes. Voilâ autant de raisons pour lesquelles les femmes ont la priorite, lorsqu'il s'agit de la protection des divinites du feu, et pourquoi la jeune fille — surtout la mariee — plutot qu'un jeune homme, jouit de la protection du foyer (four...).

Le Lar familiaris de Plaute (Aulularia) se montre tres propice â la jeune fille qui l'a cultive, et il la recompense largement, tandis qu'au contraire il se montre tres peu favorable aux hommes. Chez les Bulgares, nous avons vu aussi comme le „Stopan‟, pour se venger, a fait raourir toute la familie, sauf une jeune fille 225. Maintenant on comprend plus facilement pourquoi une femme qui implore les divinites domestiques reţoit plutit satisfaction qu'un homme.

En outre, nous no devons pas oublier que le feu est Io symbole de la chastetâ; Hostia et Vesta etaient imagindes comme des vierges. * 226

2î3 preller, op. cit., p, ^90. î« СбНУ, XIV, 183 sqq; 186.

226 Voir plus hăul.

Dans le temple de Vesta, le feu etait entretenu par des Vestales, vierges aussi, a l'image de la diesse qu'elle servaient. Donc la divinite du feu domestique avait comme principal attribut la chastete. Et nous savons que si une des Vestales perdait sa chastetd, elle etait enterree vivante22e. Quant au seducteur il 6tait aussi sevirement puni. En effet, on l'amenait tout nu au milieu du forum oii on le fustigeait jusqu'â ce que mort s'en-suivit 22T.

C'est dommage que nous ne puissions savoir quelles etaient les sanctions, d'aprfes les croyances populaires des Romains, lorsque c'etait non pas une Vestale, mais une fille quelconque qui perdait sa chastete. La punition devait etre sans doute moins severe, mais le seducteur de-vait etre certainement appele â se justifier lorsque Ia jeune fille allait implorer justice a l'autel de la deesse. II est probable qu'en de pareils cas, on obligeait le jeune homme â epouser la fille qu'il avait seduite.

Nous pensons que grâce â toutes ces considerations, qui viennent completer nos autres remarques sur les attributs du foyer precedemment exposees, il nous est facile de comprendre pourquoi la jeune fille seduite qui vient au foyer reclamei' son droit au seducteur, est exaucee.

II nous reste â present ă expliquer l'origine et le sens de ce rite caracteristique seulement dans la coutume bulgare et que nous avons mentionne en presentant notre materiei ethnographique.

Apres que la jeune fille, qui est venue tomber sur le foyer, a accompli la pratique de l'attisement du feu, le jeune homme l'envoie â la fon-

taine pour en rapporter un seau d'eau ce qui signifie chez ces gens-lâ que Ie seducteur s'est decide â Ia recevoir et a donne son consentement au mariage.
Ce rite une fois accompli, tout le ceremonial de la coutume etait termine et la jeune fille etait definitivement consacree epouse de son seducteur.
Mais, selon Baldgieff, il semblerait que le jeune homme put ordonner â la jeune fille, non seulement de lui apporter de l'eau, mais de faire n'importe quel autre travail menager, du ressort do la femme, et que tout travail exprimerait le meme symbole, c'est-â-dire que la jeune fille est acceptâe pour epouse. C'est pourquoi Baldgieff ne donne aucune importance â ce motif qu'il mentionne seulement en note, â titre de curioiitâ z28.

t2t Titi Livli Palavhil Ilisloriarum a. U. C. libor XXII, § 57.
**7 „...Lucius Canlilius, scriba pontifiels... qui cum Floronia sluprum fe-cerat a pontifice maximo eo usque virgin in comitio caesus erat, ut inter verbera expiraret" Titus Livius, op. cit., XXII, § 57.
îîe Baldgieff op. cit,, p. 142. {Cf. СбИУ, VII).

Nous pensons cependant qu'une pareille interpretai ion du rite en question serait tont â fait erronee et qu'il ne peut pas y avoir d'autre pratique que celle d'npporter do l'eau do In fontaine. C'est le seul ordre quele jeune homme, conformemont â Ia coutume traditionclle, puisse don-nera la jeune fille suduite. line s'agit pas ici d'un travail mdnager quel-conque, car nous avons â faire âun rite nupţial: le rite de la lustration, qui est d'ailleurs connu chez tous les peuples indo-curopeens. C'estce rite qui vient gcneralement clore la serie dos ceremonios nuptiales et il a lieu habituellement le lendemain de la noce, au matin. La mariee, accom-pagndo d'un cortâge compose surtout de jeunes gens et de jeunes filles, se rond a la fontaine ou au puits. Lâ on accomplit plusieurs pratiques, entre autres l'aspersion avec de l'eau de source et on fait meme certains sacrifices ă l'eau. Apres cela le cortâge retourne â la maison. La mariee marche la premiere et porte un seau plein d'eau. Arrivee chez elle, la jeune femme donne â boire â son mari de cette eau et lui en verse pour qu'il se lave. Puis elle verse de l'eau â tous les invites qui se lavent et s'essuient avec un linge qu'elle leur presente. Â cette occasion la mariee reţoit des presents. Cette coutume est tres repandue chez les Slaves meridionaux. Chez les Serbes par ex., le lendemain des noces, la mariee se leve la premiere et va ă la fontaine pour en apporter de l'eau dont elle verse ă tous les invites afin que chacun d'eux puisse se laver 22Э. En d'autres endroits 230, la jeune mariee est conduite des l'aube â la fontaine avec des musiciens. Lâ on lui remet deux brocs tout neufs qu'elle rem-plit d'eau 331. Chez les Croates des villages Susnevo et Cakovac, on donne â ce ceremonial un faste encore plus grand. La jeune femme se leve tres tot le lendemain de son mariage, prend un seau et s'en va â la source chercher de l'eau. Elle est accompagnee de tous les invites, en tete le „barjaktar" portant un drapeau et un pistolet ă la ceinture. Les jeunes filles qui accompagnent la mariee ont chacune un broc â la main. Sitot que tout le monde est arrive â la fontaine, le porte-dra-peau tire un coup de pistolet. On sert ensuite un petit gouter et Гоп boit du vin d'un petit baril que les invites ont apporte lâ pour la circons-tance; puis, tous les brocs ayant 6t6 romplis d'eau, on rentre â la maison, chaque jeune fille portant son broc plein 83a. Toujours chez les Croates â Dubovatz, nous trouvons des vestjges trâs dvidents des sacrifices que l'on offrait â la source: avant do prondro do l'eau, la mariee jette dans la

fontaine un verre do vin. C’est dans co momo verre qu’elle porte de l’eau â la maison et accomplit Io rito do la histration. Elle verse un peu d’eau

Српски етногр. 36, VII, 46. (Hecuoll do Levaft ol do Temiiic). 830 Luinitza et NUava.
833 Српски етногр, 36, XVI, 232,
838 Zbornik za наг Iiv. i ab. jitin. Slav, XV, sv. II, 242.

â chaque invitd tandis que ceux-ci laissent tomber une piece de monnaie dans le verro 2M. Chez les Bulgares — qui nous interessent tout specia-lement ici — cette coutume est tr6s r6pandue et porte le nom de пбдливъ, пдливо ou Поливанье.
Ainsi, dans la region de Rodope, lo lundi matin apres les noces, ce ceremonial a lieu. La jeune femme avec une de ses belles-soeurs s’en va avant l’aube choroher do l’eau. A son retour, tous les invites se reunis-sent a la maison du jeune couple ou a lieu la lustration. La rnariee leur verse i\ chacun de l’eau pour qu’ils se lavent — par ordre de preseance, en commengant par la personne â qui le plus de respect est du, par le “башъ-кумъ,, — et tous laissent tomber dans le seau des pieces de monnaie. Pendant ce temps, les musiciens jouent et chantent des chants occasionnels 234.
A Tchâpino, la rnariee, accompagnee de deux jeunes filles, va ă la fontaine chercher de l’eau. En revenant â la maison, elles versent par intervalles de l’eau de leurs seaux tout le long du chemin. Arrivee ă la maison, la jeune femme prend une pârtie de cette eau etpetritdu pain qu’elle fait cuire â l’intention des invites. Puis elle fait chauffer ce qui reste de l’eau et la verse â ses beaux parents pour qu’ils se lavent 235.
A Pirdop, c’est le mercredi matin, apres les noces, que Ia jeune rnariee conduite par les „deveri‟ et accompagnee de tout un cortege de jeunes gens, filles et gargons, s’en va a la fontaine. En y arrivant, elle renverse avec le pied un seau plein d’eau au fond duquel se trouve de l’argent. Ceci provoque une veritable lutte entre les jeunes gens qui veulent s’emparer de cet argent 236 237.
Â Razlojko, le lendemain meme des noces,]es „deveri‟ accompag-nes des musiciens, conduisent la jeune femme â la fontaine ou au ruisseau “на лоливото‟. Lâ elle doit renverser trois fois un seau qu’on place devant son pied droit, puis elle doitboire trois fois de l’eau dans son soulier.En-suite, elle remplit d ’eau son seau et le porte â son mari pui 1 attend â la maison. Cette coutume est tres bien rendue dans le chant nupţial que l’on chanteâcetteoccassion:—,«Та къде ми си, мйла Іубава, рано ранила? / — Ранйла съм,друшки мили, рйно на вода, / Іуі зараненки, миленки друшки рано ф недёлс, / Да си лапоіа, миленки друшки първото лъубне".
C’est â peu prâs sous celto meme forme que ce ceremonial de mariage est connu chez tous les peuples balcaniques.

133 Ibidem, VIП, sv. I, 129.
231 СбНУ, XXI, 24—fi. (P. Apostolov: 1’одопска евадба). t3S Ibidem. VII, 50.
236 Ibid., N, 57.
237 Ibid., V, 47.

Chez les N6o-Grecs, la solonnile a lîou le surlendemain du mariage, lorsque dos femmes el dos jounos filles conduisont la jeune mariee â la source, ой elles puissont do l’eau qu’ollcs portent â la maison, apres

avoir jot6 dans le ruisseau dos miellos do pain et d’autres choses â manger 238.
Chez los Albanais, lo londomain do lour mariage, les deux jeunes 6poux s’en vonl â la fonlaino ol s’asporgent râciproquement 239.
Chez les Roumains, Io сбгбтопiai ost â peu pr6s le meme que chez les Albanais, c’est-ă-dire, qu’habituellement les doux броих vont ă la fontaine ou ă la sourco et s’y aspergent 24°.
Chez les Ukrainiens, Ic londomain de son mariage, la jeune femme s’en va й la fonlaino accompagnde de son frfere et apporte deux șeaux d’eau. Elle en vide un dans un recipient pour faire du „kvas‟, tandis que le contenu de l’autre, est verse par petites quantites â chaque invite aux fins d’ablution 241.
Le rite est connu aussi chez les autres peuples slaves 242.
Nous pensons donc que cette pratique bulgare consistent â envoyer]a „naturnitza" chercher de l’eau, n’est autre chose que ce tres ancien ceremonial de lustration, qui chez les Bulgares et chez d’autres peuples, forme l’epilogue du mariage et consacre definitivement la qualite d’epouse de la jeune fille qui entre sous le toit de son fiance. Ce rite et l’action de < venit au foyer pour y attiser le feu, se completent tres bien, car dans la coutume de mariage du type normal, l’un a lieu lorsque la mariee est amenee dans la maison du mărie, et l’autre — le lendemain des noces. Ainsi, tandis que l’approche du foyer et l’attisement du feu ouvrent la serie des rites accomplis par la mariee â la maison de ses beaux-parents, rites par lesquels elle entre dans le nouveau menage en s’imposant comme maitresse, la derniere pratique qu’elle accompit en apportant de l’eau, ciot cette serie de rites et nous la fait voit immediatement apres le mariage dans l’hypostase de menagere et d’epouse.
Donc la coutume de ,,tomber sur le foyer‟, du type bulgare, est le resultat d’une contamination entre deux des plus importants rites que la mariee accomplit lors de son mariage, dans la maison de son mari.
Du moment que nous trouvons lo rite d’apporter de l’eau en usage aussi bien chez les Roumains que choz los Ukrainiens, â l’occasion du

238 Ida von Dttrlngsfeld und Otto Froihorr von Koinsborg-Duringsfeid: Hoch-zeitsbuch — Jirauch und Glaube der Hochzeil bei den christlichen Volkern Europa?, p. 59, Lcipzig 1871.
238 Ibidem, p. 63,
240 Marian, Nunta la Honului, p, 691 sqq,
241 Ida v. Diiringsfold und Otto v. Reinsb.-Dtlringsf., Op. cit., p. 42.
242 Volkov: Свадбарскитъ oopedu па сжгвянскшнъ народи. Cf. Co.НУ, V, 205.

mariage du type normal, nous sommes port6s a croire que ce motif a pu aussi exister chez cos peuples dans la coutume de „tomber sur la foyer11. Cependant nous ne pouvons rien affirmcr de precis, le materiei documentaire nous manquant compl6tement.
Relativement â ce motif de la coutume bulgare, il y aurait encore une autre hypothdse: dans ce rite, les seaux pleins d’eau peuvent symbo-liser le bonheur et l’abondance que Ia jeune femme apporte dans la maison 243. Nous avons deja reievб chez les Bulgares plus d’une pratique bas6e sur le sens magique des „seaux pleins‟ meme parmi les pratiques de mariage.
En admettant cette hypothâse, il serait d6s lors tout â fait naturel que le jeune homme — apres s’etre d6cid6 ă recevoir la „naturnitza‟ j qui est venue „tomber sur son foyer‟ — veuille qu’en mâme temps qu’elle, entre dans sa maison la richesse et le bonheur et que par

consequent il l’envoie chercher de l’eau â Ia fontaine. Ces deux hypotheses que nous venons de faire relativement au rite bulgare en question, ne s’excluent pas l’une l’autre; nous pouvons meme les accepter toutes deux. Une indication dans ce sens serait le motif commun que nous trouvons parfois, aussi bien dans le rite qu’accomplit la mariee en apportant deux seaux pleins d’eau dans le but d’apporter l’abondance dans la maison, que dans celui qu’elle accomplit en versant de l’eau pour la lustration (ex. â Tchepino): la mariee verse de l’eau de son seau (ou de sa cruche), dans le chemin qui mene â la maison, ce qui, dans Ies deux rites symbolise l’opulence.

Dans ce cas c’est toujours le rite de la lustration que nous considerons comme rite de base, Ie second n’ayant ete attire par le premier que plus tard â cause de certaines analogies de detail dans l’execution des deux pratiques.

De cette maniere, nous venons de definir deux nouveaux types de la coutume de mariage ayant lieu dans des circonstances anormales.

Si nous procedons maintenant â une classification de tous les types de mariage, d’aprâs ferment volitionnel predominant qui se trouve â la base de chacun d’eux, nous distinguerons clairement sept types differents:

1. Le jeune homme veut 6pouserla jeune fille, ses parents y consentent; la jeune fille veut броивсг le jeune homme, ses parents y consentent aussi. Ce type qui roprdsonto l’dquilibre parfait des volontes est aujourd’hui le plus frâquent. Nous le nommorons le type normal.

2. Le jeune homme veut, sos parents y consontent; la jeune fille veutaussi, mais saгпбгe ou HOn P^re.oii, tous Ies deux n’y consentent pas.

A l’appui do cotto Hupposition viont aussi lo fait que chez les Allemands, dfes que la servante jiouveHemenl engagfie arrivo, on l’envoie chercher un seau d’eau de la fontaine. Cf. Wuttke, op. cit,, p. 379.

i

Г

Dans ce cas la jeune fille s’enfuit avec le jeune homme qui la conduit dans sa maison ou chez un de ses proches parents ou meme dans un autre village si les jeunes gens veulcnt qu’on perdc leur trace.

Chez les Roumains, on emploio pour ce genre de mariage 1’expression: „elle s’est enfuie‟ („a fugit* 1*) ou encore: „il J’a enlevee" („a furaţ-o‟)24 En Roumanie, ce type est, apres le type normal, un des plus frequents. Nous le nommerons le type de la falie.

3. Le jeune homme veut, ses parents... indifferent; la jeune fille ne veut pas, ses parents n’y consentent pas non plus. Alors le jeune homme avec plusieurs de ses compagnons, armes, guettent la jeune fille pendant une nuit, l’enlevent par force et l’emmenent â la maison du ravisseur ou dans un autre village pour la cacher â ceux qui leș poursuivent. Ce type tres rare, presque exceptionnel aujourd’hui, etait frequent autrefois surtout chez les Slaves meridionaux et de meme chez les Roumains, bien qu’il ait ete reprime par la loi. Un pareil mariage donne lieu habituellement â des scenes sanglantes. C’est Ie type du rapt propre-nient dit. 245

4. Le jeune homme veut, ses parents y consentent; la jeune fille veut, ses parents y consentent aussi et cependant la jeune fille est conduite pendant la nuit â la maison du jeune homme comme si c’etait une fuite ou un rapt. Donc, du point de vue de l’element volitionnel nous avons le meme equilibre parfait que dans le type normal; mais du point de vue de la forme (qui pour l’ethnographe est tres importante),

ce mariage se range parmi les types anormaux. On fait un pareil mariage pour des raisons pratiques: de cette maniere, les parents du jeunne homme aussi bien que ceux de la jeune fille sont exemptes des grandes depenses que necessite un mariage. C’est pourquoi les parents eux-memes con-seillent souvent â leurs enfants de recourir ă un procede aussi economique. Ce type est en usage surtout chez les gens pauvres, et meme chez des gens plus aises quand la recolte est mauvaise. Nous le nommerons le type de la fuite simulâe (ou du rapt simulâ) 24°.

5. Le jeune homme veut, sos parents y consentent: la jeune fille ne veut pas, ses parents consentent au mariage. Et pourtant la coutume a lieu dans des formes identiques â celles du type normal. Donc du point de vue purement ethnographique, nous n’avons pas le droit de la classer dans une categorie нрбciaio, mais A oause du desoquilibro do Wlement volitionnel — qui est le point do dApart dans notre olassificalion —

gf k. гii Columna lui Tralan, IX,^06 sqq.; S. F|. Marian, p. lăl. Elena ftevustos, CШioгiГpriп Țara

S, FI. Marian, Nunta, p. 156; chez les Ihilqaivs, cf, CбHУ, IV, 49. Columna lui Troian, IX, W; chi'z les’Groatos, cf. J. Kuliâid, Zenulba i и dadba и sjeojernoj Dalmaoiji, Dubroviilk 1906,'

nous considerons aussi cette coutume comme un tvpe â part et nous le nommerons le type de mariage force 217.

6. Le jeune homme veut, ses parents n’y consentent pas; la jeune fille veut, ses parents... indifferent. Alois îe jeune homme amene sa bien-aimee dans la maison de ses parents â lui malgre eux, et la conduit au foyer ou bien — chez les Roumains de Moldavie et de Bessarabie — il la fait monter sur le four. Pour designer ce type nous nous servirons de l’expression populaire roumaine: „a aduce fata pe cuptor11 („amener* la jeune fille sur le four‟).

Ce type presente deux variantes:

a) quand les parents de la jeune fille consentent au mariage. Cest le type pur.

b) quand les parents de la jeune fille s’y opposent. Alors notre type se combine avec celui de la fuite.

7. Le jeune homme ne veut pas, ses parents n’y consentent pas non plus; la jeune fille veut, ses parents... indifferent.

En ce cas, la jeune fille contraint le jeune homme â la prendre pour femme et sa familie â l’accepter pour belle-f.lle et belle-soeur, en allant toute seule dans la maison du jeune homme et en s’installant sur le foyer ou sur le four. Nous employerons pour ce type aussi une expres-sion populaire roumaine: „a cădea in vatră*1 ou bien: „a cădea pe cuptor" („tomber sur le foyer1* [four]) * 248.

Ce sont justement les deux derniers types de ce tableau qui ont forme le sujet de notre etude. II y a certains points de contact entre eux, tous les deux, se basant sur l'opposition que met au mariage Ia familie du jeune homme. De lâ aussi l’analogie des procedes dans les rites qui constituent les types de mariage en question. Ces deux types restent neanmoins bien distincts l’un de l’autre.

Pour ce qui est des autres types anormaux, la coutume du mariage ne se manifeste pas par des rites tellement caracteristiques. Habituel-

217 Comme un correlatif â ce type il faudrait qu’il y ait aussi le mariage forvă pour le jeune homme. Cependanl ătant donnăe la situat ion iavorisăe de 1 homme, un parei! mariage, mfime si on le trouvail attestă, doit etre considere comme une exception rare et’tout â fait anormale.

248 On pourrait encore citer le type de mariage qui se fait en achetant la mariee et qui du point de vue de l'OWment volitif pourrait trouverson correspondant dans l'un des types ănumărăs; mais, du point do vue do forme, il est tont ii fait different des autres Nous l'omettons cependanl, quoiqu'il soi connu ches les Slaves măridio-naux (bulg покупка- , parce que nous no lo trouvons pas at teste chez les Roumains. H n'y a une dans la coutume do muringo du type normal qu'il existe certains motifs qui sembleraient dire des vestiges de ce type qm aurait există dans le passă chez les Roumains Mais une meilletire preuve qui viendrait conΓirтer que ce type de mariage a 6t6 florissant, il n'y a pus longleinps encore, chez les Roumains, ce serait la fete ainsi nommăe, „târgul de iote‟ (« lo mareliâ aux jeunes filles) qui a lieu ei) Transylvanie chaque annăe, le 20 Juillet, sur le Mont Găina (Țara Moților).

1C7

lement le ceremonial se reduit completement par le fait meme que la jeune fille est conduite dans la maison du jeune homme avec le consen-tement de celui-ci et celui de ses parents. II n'y a donc pas hesoin de rites speciaux pour recevoir et reconnaître la mariee, comme dans les deux derniers types ou elle vient s'imposer contre Ia volonte de ceux de lamaison. Ce qui est interessantc'est qu'aujourd'hui, chez les Roumains meme apres la disparition presque complete de ces deux types, on garde encore dans plusieurs regions le souvenir de cette coutume, dans le lan-gage, et non seulement au figure — comme nous l'avons montre dans le chapitre concernant Ie materiei linguistique — mais au sens propre, c'est,.â-dire dans les memes circonstances suivant lesquelles la coutume avait lieu, lorsqu'elle etait toute florissante. Ainsi, lorsque de nos jours une fille est seduite, elle s'en va avec ses parents â la maison de son seducteur et lâ, d'habitude, ont lieu des scenes assez brutales entre les membres des deux familles. Et quoique la jeune fille n'accomplisse plus le fameux rite „tomber sur le foyer (four)‟ qui est tombe en desuetude, on dit quand meme, comme autre-fois: „telle jeune fille est tombee sur le foyer (four) de tel jeune homme‟. D'autre part, il arrive aussi que le jeune homme s'eprenne d'une jeune fille qui n'est pas agr66e par les parents de celui-ci; toutefois il l'amene â la maison et l'epouse contre la volonte de ses parents. Et quoiqu'il ne la fasse plus monter sur le four, le peuple dit en parlant d'eux: „tel jeune homme a amenâ telle jeune fille sur le four‟ — comme si la cou-.tume existait encore.
Nous voyons par lâ que Ie dernier refuge d'une quantite de coutu-mes est le domaine du langage. Lâ elles se maintiennent avec tenacite, en vertu d'une espece d'inertie psycho-sociologique, sous forme d'expres-sions caracteristiques, longtemps apres que la coutume a dispăru de la circulation.

COVP D'OEIL GENERAL] SUR L'EVOLUTION DE LA COUTUME

Nous pouvons donc conclure que la coutume de mariage roumano-bulgaro-ukrainienne doit son origine presque entierement â des elemente de nature cultuelle. Petit â petit cependant, la liaison avec les divinites et les esprits domestiques protecteurs du mariage s'etant perdue, les rites cultuels ont subi certaines transformations dans le sens, et Jeurs formes se sont beaucoup simplifiees â la suite de nombreuses disparitions, quoiqu en gdneral elles soient restees les memes. C'est ainsi que ces rites ont pris des signiiications de nature magique. Les elements cultuels, il est vrai, transparaisșent assez clairement meme de

nos jours, mais depuis longternps deja les explications que le peuple leur donne n’ont plus aucune liaison, aussi vague soit-elle, avec le culte.
Ce qui constituait chez les anciens l’osscnce meme de la cёгётопіе nupțiale, n’est rest6 chez les modernes que comme de simples vestiges qui subșisțent encore, sous forme de pratiques dans la coutume du mariage: ainsi la rnariee ya au foyer, elle y attise le feu, regarde par la che-тіпёе, apporte les pains sur l’âtre, verse de l’eau sur le foyer... etc... Toutes ces pratiques sont aujourd’hui les memes qu’autrcfois et, comme on le voit, toujours Iiёeз au siege des anciennes divinites ou genies dometiques, et elles ont lieu dans les memes circonstances que lorsque le culte existait comme quelque chose de tout â fait conscient. Nous ne retrouvons que trâs rarement, dans ces rites de la coutume de mariage, des traces du sens originaire, car on leur a donne, d’aprâs les circonstances, d’autres interpretations, parfois tres differentes de leur ancien sens. Ainsi, les explications qu’on recueille â present dans le peuple se sont toutes formees ulterieurement, lorsque le culte etait deja tombe en de-suetude, de sorte qu’on peut trouver aujourd’hui, pour le тёте rite, des significations non seulement differentes, mais souvent тёте con-tradictoires, variant d’un peuple â l’autre et chez le тёте peuple, selon les regions. On dit, par ex., qu’en venant au foyer et en y attisant le feu, la тагіёе a pour but de s’initier aux travaux menagers, surtout ă ceux qui concernent la cuisine. Ai’leurs, cette mame pratique est accom-plie, dit-on, dans l’intention de provoquer la diligence de la jeune тё-nagere dans le nouveau menage. L’action de regarder par la cheminee symbolise, dans certaines regions, l’installation de la тагіёе comme maîtresse de la maison, dans d’autres, Ia mort de la belle-mere et ailleurs, la тагіёе accomplit ce rite afin que les enfants qu’elle mettra au monde, aient les yeux noirs.
Donc, on a раззё insensiblement du culte â la magie.
II est vrai qu’a l’origine l’element magique ne manquait pas non plus completement de ce cёгётопіаі de mariage, mais il etait tout a fait insignifiant et se reduisait seulement A toucher le foyer, ou â s’en approcher ou тёте simplement â le regarder, On croyait que, de cette maniere, on venait en contact avec les divinites domestiques dont on sollicitait la protection. C’est d’aillours lo type de rite magique le plus habituel, Ьанё sur le principe de la sympathie, que nous retrouvons ёкоИетепІ Нё â n’imporlo quollo manifestation oultuelle lorsqu’il s’agit d’dtablir une communion entre les adorateurs et les divinites adordes. Aujourd’hui, lâ ой cot âlâmont magique, si modeste â l’origine, n’a pas subi de trop violente» transformations do sens, il est considere comme une еврёсе d'enchantement d’amitid ou de recommandation, en usage lorsqu’on entre dan» une maison âtrangâre, Cotte signification ne serait que la continuation de l’anoion sens de la pratique, qui laisse

transparaître assez clairement aussi des reminiscences de culte. Tous les autres sens magiques actuels du rite semblent n’avoir aucune liaison avec la signification originaire. Tel est chez les modernes, dans la coutume de mariage du type normal, le sort du ceremonial qui consiste â aller au foyer.
Cependant il existe des formes de notre rite, dans lesquelles nous retrouvons fidelement garde, non pas le sens de culte, c’est entendu, mais la meme importance capitale que ce ceremonial avait chez les anciens, dans la coutume du mariage, et les memes effets, car le jeune

couple se considere tout aussi fortement uni par l’accomplissement de ce rite que par le mariage lui meme. Et ces formes sont les deux types de mariage que nous venons d’etudier. Lâ, toute la coutume gra-vite exclusivement autour du foyer ou du four, sans qu’aucun autre âlement — soit chretien, soit d’autre provenance — vienne s’y meler. Bien plus, puisque le rite qui a lieu au foyer est le seul qui agisse dans toute la coutume en question, son importance apparait encore plus distinctement que chez les anciens.

LE CENTRE D'EXPANSION ET LES VOIES DE PROPAGAT ION DE LA COUTUME

Si nous poursuivons attentivement les exemples que nous avons fournis — relativement â la coutume du mariage en particulier — ainsi que tous ceux que Ciszewski a recueillis en liaison avec le culte du feu de l’âtre en general, nous pourrions essayer d’esquisser approxi-mativement leur repartition geographique. II semble qu’il y ait deux centres d’expansion qui ressortent distinctement;

1. L’un, en Asie, tres probablement vers le Nord des anciennes îndes de l’epoque vedique du culte d’Agni. Et comme preuve c’est qu’aujourd’hui, les elements religieux cultuels apparaissent beaucoup plus clairement chez certains peuples asiatiques (ou chez quelques peuples de l’Europe Orientale qui sont venus plus tard d’Asie), que chez les peuples europeens.

En Asie, le culte de l’âtre se manifeste d’une faţon trds consciente. Nous y trouvons encore des prieres ou des formules d’invocation adressees aux divinites du feu domestique.

2. L’autre, dans le sud-est de l’Europe. C’est le centre mediterra-neen de l’antiquite grâco-romaino, qui, a propage en Europe, le culte de l’âtre du midi vers Io nord. C’est â ce dernier centre qu’appartient Ia coutume de mariage du type „ciklcroa în vatră‟ (pe cuptor) que nous avons trouvee chez les Roumains, leș Bulgares, les Ukrainiens.

Nous pouvons nous rendre comp te de la grande puissance de ce centre surtout par lo fait quo certains elomonts du culte du foyer —

gardes jusqu’â nos jours, quoique inconsciemment — ont pu faire naitre cette coutume, que nous venons d’analyser, tellcment â craindre par ses effets.

Le culte europeen du foyer tire certainement son origine du meme centre d’expansion asiatique, des Vedes. Ce culte s’est râpandu en Europe par deux voies: l’une, septentrionale, qui a suivi â peu prëз la meme direction que celle que]es Slaves ont prise dans leurs përë-grinations, et l’autre, meridionale, dans la direction de l’Asie Mineure et des cotes m6dit6raneennes. C’est par cette dernidre voie que les Thraces, les anciens Grecs et les Romains ont reșu Ie culte du feu de l’âtre.

Nous trouvons une precieuse indication en ce sens, aussi bien dans le terme qui designe le feu ou le foyer, c’est-â-dire l’objet du culte en ■question, chez les peuples du sud-est de l’Europe, que dans sa distri-bution gâographique. Ce terme qui est en usage chez presque tous les peuples balkaniques, et meme au-delâ des limites de la peninsule, est le meme que „athari‟ de l’ancien indien et que „ătar‟ de la langue zende 249. Parmi les peuples antiques de l’Europe nous le trouvons chez les Romains dans le mot „atrium11 250 * et chez les Grecs dans „PaЭроv‟ ■qui persiste encore chez les Neo-Grecs, dans Ie sens de fondement, base 231. Chez les modernes, outre les Neo-Grecs, nous trouvons ce terme en albanais, dans le tosc. „P<rrpe-a‟ (geg. роτере, P6tpa)) = foyer, ou encore, les fondations d’une maison 252; en serbo-croate et slovene: „vătra‟ = feu 253; en roumain: „vatra‟ = foyer 254 255 * *; en ukraînien „ваіра‟ = feu, foyer 253 ; en polonais: „watra‟ = feu, foyer

258 ; en tcheque et slovaque: „vatra “ = foyer. Chez les Russes, le mot existe

г4Э Les deux mots dâsignent le feu, la flamme. Cf. Miklosich, Etymologiscfies-Worterbuch der slavischen Sprachen, p. 376.
250 On doit renoncer aux etymologies proposâes par les anciens qui soute-naient que ce mot d£rive de l’adjectif ater (-»ibi eţ culina erat, unde et atrium
•diclum est; atrum erat enim ex fumo «. — Cf. Servius I, 726), ou bien de Atria, le nom de la viile toscane. (Cf. M. T. Varro V, 161).
îSX ’A. 'Hnitp ’Ле^ікдv Ш.т]voyaXXікйv rf)ţ Xaloopsvq? ёXXт]viki); уXсостот;; (f|TOi каЭарсиоиоп? каі 5іщ<Ь5оо(;)- ‘Ev 'A9f)vau; 1909; cf. aussi ’ЕукикX.окаі8ік6v As£ik6v (ёк8. ’E?.ed9epou8«ki). Topo? P’. *Ev ’AЭi’ivaи; 1930.
г5г J. G. Hahn, Albanesische Studieri, III, 5, 10, 188 ; voir aussi Gustav Meyer, Elymologisches Wiirlerbuch der albanesischen Sprache. (Strassburg, 1891).
253 Vuk St. KaradJid, Српски PjemtuK, Bolgrado, 1898; Ivekovic et Broz, Ejelnik hrvalskoga jezika, Zagreb 1901; A. Janeii6, Slavenisch-deulsch Handwor-terbuch (IV Aud), Klagenfurt, 1908.
251 Et par extension, il signifie aussi: » chambro oii so trouve l’âtro «, maison en g6n6ral et mflme »emplacement d’un village, comprenant les inaisons et les jardins «. Cf. Fr. Damfi, op.t oih, Tomc IV*
255 Ev. Zelechovski, Малоруско^нГліепкиіі Словарь, I, Ldopol 1886; B. Ilryn-
• tenko, Словарь украпіськоі моей, Kiev, 1909.
25e J. Karlowicz, Slotvnik gwar polskich, VI, Krakdw, 1911.

seulement dans le derive: „ватруха" et dans les diminutifs de celui-ci: „ватрушка" et „ватрушечка" 257 qui dâsigne une espâce de găteau au fromage, ayant ce nom parcequ’il est cuit dans la „ватра“, mot dispăru completement en russe. Dans la langue des Tziganes de Roumanie-et de Tchecoslovaquie, le mot est atteste aussi sous las formes „vatra" t „vatro“ 258. Serait-ce lâ un mot emprunte au roumain et au tchâquer ou serait-ce peut-etre un mot tzigane que ce peuple a apporte lorsqu’ii est venu d’Asie ?

Cette liste prouve que le mot „vatra" est tres râpandu dans la peninsule balkanique. Nous le trouvons, comme nous l’avons vu, aussi au Nord du domaine ethnique roumain, chez les Ukrainiens, les Po-lonais et les Tcheques mais non pas generalement employe; chez ces peuples, le mot en question est connu seulement dans le langage dialectal des regions meridionales.

Et chose curieuse, c’est que le mot „vatra" manque justement chez les Bulgares, mais cela ne doit pas nous derouter dans notre hypo-these sur la dispersion du culte de 1’âtre. 11 se peut tres bien que ceux-ci aient reşu le culte sans recevoir le mot „vatra", ou meme qu’ils l’aient reţu au commencement et puis qu’ils l’aient remplace plus tard par son synonyme slave „огнище", qui etait plus usite 259.

Quant au mot albanais „vatrş", qui a le double sens de foyer et de fondement, il ne peut pas provenir, comme le croit Miklosich, de deux mots differents qui se seraient superposes â cause de leur ressemblance phonetique et qui auraient eu — celui qui signifie foyer — une origine iranienne, et — celui qui signifie fondement d’une maison — une origine grecque 26°. Nous ne voyons pas du tout ici deux mots confundus en un seul. Le grec „PaЭpov", dans son sens de „fondement", „base"r „surface servant de fondement", „piedestal d’une statue"... 261 ne fait que prouver encore mieux quel role cultuel avait autrefois le foyer, âtant

un autel ou l’on plațait aussi la statue de quelque divinite domestique â laquelle il servait de fondement, de piedestal. Connaissant l’importance du foyer dans l’evolution de l’habitation humaine, nous ne pouvons plus * 148

257 Словарь церковно-славяснкаго и русскаго языка. T. I (Ed. de l’Acaddmie Iтрёгiaie des Sciences). St. Pelersburg 1847.
148 G. Meyer, Elym. Worterb. alb, Sprache.
M* Une preuve que le mot »патра« n exist6 jadis aussi chez les Bulgares, serait qu’un de ses dGrivGs, »ватраль«, ddsigno encore aujourd’hui en bulgare le tisonnier.
M0 vatqg= focus, ist von vatrj — fundus do mus, zu trennen: jener ist wahrscheindlich iran., dieses gr. рйЭроv*. Cf. Miklosich, Etym. Worterb. slao. Spr.t p. 376.
Cf. M. A. Bailly. Dict. grec-franțais; pour le grec moderne, voir le dic-tionnaire et l’encyclopâdie pr£cit£s.

nous âtonner que progressivement ce terme soit arrive â designer les fondements d’une maison.
Donc, nous ne pouvons admettre, aussi bien pour l’albanais „vatrș", que pour le grec P&^pov, qu’une seule origine commune, asiatique, dans l’ancien ind. „athari". Le fait que „athari" signifie „le feu‟ et que ses correspondants europeens signifient habituellement „Ie foyer‟, c.-â-d. la place ou l’on fait le feu, ne presente aucune difficultâ. Nous retrouvons ce processus synecdotique meme chez les peuples d’Europe, chez lesquels, comme nous venons de le voir, ce mot signifie tantot, seulement „le feu" (serbo-cr.-slov.), tantot seulement „le foyer" (roum. alb.), tantot les deux (ukr. pol.) 262.
Une preuve plus directe, que notre coutume est une reminiscence d’un culte asiatique du feu domestique et que ce culte s’est repandu dans le Sud-Est de l’Europe par l’Asie Mineure, est la coutume relatee par Kowalewskij en Daghestan. Lâ, conformement â la tradition, la jeune fille seduite (ou meme la jeune veuve) a le droit, si elle est restee enceinte, de venir accoucher dans la maison de son seducteur et de le contraindre par lâ de l’epouser 263. Nous ne savons pas si la jeune fille (ou la veuve) qui s’imposait â son seducteur de cette maniere, accomplis-■sait en Daghestan le meme rite qu’en Roumanie, Bulgarie et Ukraîne. Neanmoins, nous ne doutons pas qu’aussi bien d’un cote que de l’autre, nous avons â faire â l’efflorescence d’un meme culte represente par la meme coutume „căderea în vatră", qui a pu se conserver jusqu’â nos jours dans le Caucase, grâce â l’isolement qu’offrent habituellement les ■contrees montagneuses. Sitot arrive dans la Peninsule Balkanique, ce <;ulte du feu de l’âtre semble s’etre profondement fixe dans les croyances des peuples de souche thrace. Les Roumains et les Bulgares ont du heriter ce culte de ces Thraces — autochtones des Balkans — qui ont contribue dans une large mesure â la formation de ces deux peuples. Mais sur ce fond thrace du culte du feu, sont venus se greffer une quantite de motifs d’infiltration greco-romaine, grâce â la grande expansion intellectuelle et politique de ces deux peuples dans la Peninsule Balkanique. Nous considerons la coutume „căderea în vatră" comme une institution matrimoniale paleobalcanique que les Thraces ont laissee en hâritage â leurs descendants directs — les Roumains et les Bulgares.
Les Roumains, plus anciens que los Bulgares dans le Sud-Est de l’Europe, ont connu cette coutume avant eux et il semble meme — ă en juger d’aprcs le grand nombro d’expressions sterâotypes se rappor-tant â cette coutume — que ce soit chez los Roumains que cette coutume •a âte le plus fortement onracinâo. Do choz los Roumains, la coutume a

262 Voir plus haut.   „   ,,   .
2вз Kowalewski, Законь и обычиii ио iхивкизъ, 11, 168. AIoscou, 1890.

passe vers le Nord, chez les Ukraîniens, des les premiers contacts enire ces deux peuples. Cependant, il est probable aussi que cette coutume ait suivi les voies les plus frequentees par les motifs folkloriques me* ridionaux et ait passe de chez les Bulgares chez les Ukraîniens, par la Dobroudja et le sud de la Bessarabie. Mais chez les Ukraîniens, cette coutume ne doit pas avoir ete ni tres rcpandue, ni trop puissante du moment qu'aujourd'hui elle a completement dispăru et que nous ne trouvons meme pas dans le mariage du type normal de vesliges plus evidente proiivant sa popularite.
En nous plațant au point de vue du culte du foyer, il semblerait que les Slaves meridionaux — et notamment les Bulgares — aient. rompu toute liaison avec les autres Slaves du Nord et l'aient adopte sous sa forme mediteraneenne, lorsqu'ils se sont fixes dans les Balkans. Quant aux Ukraîniens, quoique appartenant au groupe des Slaves du Nord sous le rapport ethnographique, ils ont pu quand meme emprunter tres facilement d'entre les aspects meridionaux du culte du foyer la coutume en question, lâ oii ils se trouvaient plus preș des Balkans, c-â-d. dans les regions avoisinantes de la Mer Noire.
Une preuve qui viendrait â l'appui de notre hypothese — que le ceremonial en question est un heritage thrace — serait le fait que nous ne le trouvons atteste comme coutume de mariage independente, en dehors des Bulgares, chez aucun autre peuple slave que chez les Ukraîniens oii nous le considerons de provenance meridionale.
En nous basant sur le grand nombre de rites analogues â notre ceremonial, se trouvant chez les Serbo-Croates dans la coutume de mariage du type normal, nous pouvons deduire que la coutume „căderea în vatră" a există aussi chez ces Slaves meridionaux, quoique nous n'ayons aucun temoignage direct â ce sujet.

CONCLUSIONS

Notre coutume avec ses deux types — „aducerea pe cuptor" (= amener la jeune fille sur le four) et „căderea pe cuptor" (= tomber sur le four Jfoyer]) — reprăsente l'isolement de la coutume de mariage du type antique, dans des circonstances tout â fait exceptionnelles. p ailleurs, il n y a que comme cela que s'en explique la conservation jusqu'â nos jours. Le mariage qui avait lieu dans des circonstances nor-males a ete renforcă petit â petit par de nouveaux rites et ceremoniei qui ont passă ensuite sur le premier plan et le răaultat en a ete que la coutume de mariage a subi chez chaque peuple toute espece de conta-minations dont les motifs ătaient empruntes aux autres domaines folkloriques. Surtout, lorsque, au commencement de l'âre chretienne, la cou-

tume de mariage a passe sous le patronage du christianisme, elle a repu une quantite de motifs chretiens, tandis que bon nombre des anciens motifs ont revetu des formes ou des sens chretiens ou ont meme comple-tement dispăru. Et cependant il y a encore assez de motifs antechre-tiens qui se sont maintenus intacts dans la pârtie profane de la coutume de mariage — entre autres celui que nous avons poursuivi, et qui, dans cette coutume du type normal, ne figure plus que comme un simple rite secondaire. Par contre, dans les circonstances anormales que nous venons d'analyser, les choses se sont passees tout â fait differemment, car le ceremonial qui consistait â venir au foyer, a continue de former ainsi que dans l'antiquite le noyau meme de la

coutume de mariage. Ce n’est que grâce â ces circonstances, qui ont degage l’ancien ceremonial de mariage de sous le patronage de l’eglise chretienne et l’ont pre-serve des influences religieuses et de toute contamination avec d’autres formes nouvelles, qu’il a pu se maintenir parallelement ă la coutume de mariage du type normal, dans une autre coutume absolument independente.
Dans cette coutume, l’action d’aller au foyer pour accomplir certains rites ou l’action de s’installer sur le four —quoique depourvuesdu sens cultuel, ont persiste cependant sous des formes archaîques, jouis-sant tres longtemps du meme credit que dans le passe et ayant la meme puissance de consacrer l’acte du mariage, en depit de toute opposition. Le rite „căderea pe cuptor" avait, il n’y a pas longtemps, encore dans le peuple, exactement le meme effet que le mariage religieux. Ce dernier, si l’on ne le supprimait pas completement, se celebrait habituellement beaucoup plus tard.
Cette coutume etait autrefois une veritable institution populaire et jouait un role tres important dans la vie publique, parce que les sanc-tions en etaient plus fortes et mieux respectees que les lois memes. Son role etait vraiment providentiel par cela qu elle a ete pour le peuple paysan jusqu’aux derniers temps, une sorte de regulateur ethique qui permettait que la justice fut faite d’elle meme, sans l’intervention d’aucun juge.
Pour la femme outragee qui n’avait aucun moyen de defense et qui etait en plus măprisee par tout le monde, la coutume en question etait le salut. *
Cette coutume qui est sur le point de disparaitre chez les Roumains et les Bulgares et qui a dojâ dispăru chez les Ukrainiens, constitue aussi un interessant sujet d’ătude pour un juriste qui s’occuperait du droit coutumier en liaison avec le mariage.

D’autre part, en dehors des probldmes strictement ethnographiques que nous avons poursuivis, nous avons montre aussi, dans cette 6tude comment une coutume disparue ou en train de disparaître, continue encore â vivre dans certaines expressions populaires — proverbes ou dictons — qui renferment aujourd’hui dans leur forme figuree des sens tr£s dloignes de la signification originelle dont ils sont derives. Et quoique ces expressions soient couramment employees dans le langage jour-nalier — ou peut-etre justement ă cause de cela — personne ne soup-șonne que cette forme figuree d’aujourd’hui ait ete jadis une realite de fait. Cette rdalit6 ayant dispăru, apres la disparition prealable des croyances dont elle etait l’efflorescence, elle arrive â ne plus etre meme suggâr^e surtout lorsque les expressions dans lesquelles elle se reflete, ont subi elle-mâmes au cours des temps, de violents changements dans le sens-
De cette maniere, notre 6tude est aussi une modeste contribution â l’evolution semantique si interessante de certaines expressions rou-maines, qui ont pris naissance dans une coutume. Et on peut trouver une quantitâ d’expressions analogues dans le langage de chaque peuple, mais pour les y decouvrir il faut faire des recherches tres judicieuses basees sur un serieux materiei documentaire, dans le domaine des tra ditions et des coutumes2®4. * II

De cette âlude il ressort clairement que la stimantique n’est nullement un champs d invertigulion qui apparlionno oxdusivomonl au philologue, mata aussi au lolklonsle et aux врёcia11в£ев dos dlWrenlcs branches do Fhistoire do la civilisation.

II y a de ces changements dans le sens des mots ou des expressions que le philologue ne saurait jamais poursuivro s'il se limitai t uniquement Й sa discipline sans recounr aux râsultats des recherches faites en d'autres domaines.

F

TATUAJUL LA ROMÂNI DUPĂ CREAȚIILE LOR FOLCLORICE

Ne este îngăduit oare a vorbi despre tatuaj la români, fără să ofensăm obiectivitatea strict științifică? Poate, pentru unia dintre dumneavoastră numai simpla asociere a noțiunii de tatuaj cu numele de român va stlrni mari îndoieli, dacă nu se va părea chiar de-a dreptul o absurditate. De aceea, cu atît mai temerară va fi considerată, desigur, intenția mea de a demonstra că românii au cunoscut cîndva tatuajul ca pe o datină specifică lor.

Acest obicei — care constă în a-și picta corpul în așa chip incit imaginile desenate pe el, prin coloranți introduși sub piele, să rămînă neșterse pe tot parcursul vieții individului — a fost cunoscut în epoca modernă de diferiți călători europeni pentru întîia oară la popoare primitive din America, nu mult după descoperirea acestui continent. Totuși, de-abia începînd de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, el a fost semnalat într-un mod mai stăruitor — fiind descris amănunțit în jurnalele lor de bord — de către navigatori și exploratori celebri, ca francezul Bougainville 1 și englezul Cook 2. Acestuia din urmă îi datorește Europa termenii referitori la datina în chestiune, întrucît el cel dinții i-a utilizat în limba engleză3, împrumutîndu-i din limba tribului tahitian din Polinezia; iar apoi de la englezi terminologia s-a împrăștiat la toate popoarele europene4. Așadar răspîndirea tatuajului pe continentul nostru a avut loc în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, dar cu deosebire în cursul secolului al XIX-lea pînă la momentul contemporan. Tatuajul a atras atenția europenilor călători în alte continente ca un

1 Louis Antoine de Bougainville, Voyage de... autour dumonde (Annees 1766 1767, 1768, et 1769,1. Racontă par lui-mdme, Paris, „J. Tallandier", 274 p.

2 Dr. Frederick A. Cook, My Attainmenl of the Pole. Being the Record of the Expedilion that First Reached the Boreal Center 1907 — 1909. With Final Summaru of the Polar Controversy, Now-York, „The Polar Publishing". 19Ц vv алл p. cu ilustr. 4- 31 f. pl. B f '

3 Ibid.

4 Notă fără text In subsol. (N. ed.)

curioșii in dintre colo mai Honznțiomdo. E ceoa ce i-u făcut pe unii exploratori să aducă in Europa din ținuturile vizitate de ei chiar persoane tatuate spre a fi expusa vederii publicului din marile metropole8. Avînd in vedere aceste fapte și totodată ținlnd seama de spiritul de imitație, care e o trăsătură atît do caracteristicii a neamului omenesc, nu e deloc do mirare că obiceiul do a se tatua a fost transplantat In Europa prin călători ca coi amintiți și mai nlos prin COrăbierii de profesie. In primul rind el a fost receptat de acele popoare europene care posedau o flota ce făcea legătura cu țările depărtate din celelalte continente. De la aceste națiuni obiceiul a radiat încetul cu încetul aproape pe tot continentul, pătrunzînd și în România. Deci, el nu no-a venit direct de la sursa, adică de la popoarele in stare do natura, unde este patria sa. Acum trei sferturi de veac, în anul 1898, medicul legist român N. Minovici a publicat la București o carte intitulată Tatuaj urile In Bomânia, prevăzută cu un număr impresionant do figuri — circa 300 — menite să ilustreze

aspectele plastice ale acestui obicei, la români, pe vremea aceea. Refe-rindu-ne la categoriile sociale, de la care Minovici a adunat informații și și-a cules materialele colecției sale de modele de tatuaj, remarcăm — cum de altfel el însuși ne-o spune — că prea puține provin de la oameni perfect normali. în cea mai mare parte, el le deține de la delin-cvenții examinați la serviciul antropometric și de la deținuți cu pedepse grele din trei penitenciare cu regimul col mai sever, apoi de la prostituate, de la alienați și bolnavi din diferite spitale și de pe un număr însemnat de cadavre de la morga Institutului Medico-Legal din București. Mai trebuie să adăugăm la aceștia și un număr restrîns de militari sau foști militari. în general, este vorba prin urmare — exceptîndu-i pe ultimii menționați — de indivizi de pe cea mai de jos treaptă a societății: de criminali, de dezechilibrați mintal, de anormali... cu un cuvînt, de epave umandl Evident, aceștia nu reprezintă națiunea română și cu atît mai puțin poporul țăran al României. Fără a avea nicidecum intenția să diminuăm cîtuși de puțin meritul cărții lui Minovici, care a fost utilă la vremea ei și continuă a fi în parte și azi, constatăm totuși că el, punîndu-și problema tatuajului la poporul român, a examinat-o exclusiv prin prisma modico-logală și ca po un uz pur patologic. El nu aduce nimic nou din punct do vedere etnografic. Chiar repertoriul modelelor de tatuaj culese do el, caro prezintă un interes mai deosebit, nu conține absolut nimic popular și nimic autohton romanesc. în tematica desenelor publicate de el nu apare nici un element original. ’l’otul este imitație după alte popoare din Europa, oare practicau tatuajul mai înainte de români și la cure de asemenea autohtonismul modelelor era falimentar. Din lucrarea lui Minovici - Iară ea autorul să fi urmărit 6

6 Notă fără text In subsol, (N, <чi.)

deloc aceasta - reiese in mod neîndoios cil de străin e tatuajul pentru poporul roman Deși adoptat do către unii dintre români, obiceiul acesta s-a «ratat inadaptabil pentru România, neputlnd pătrunde aici In masele largi. Departe de a deveni popular, el s-a limitat numai la citeva categorii sociale de la periferia națiunii noastre. Așadar, bazîndu-ne pe datele cărții lui Minovici, noi considerăm tatuajul, răspindit în România in cursul secolului al XIX-lea, drept o modă sporadică, ce a afectat poporul nostru intr-un mod cu totul superficial și nu are in ea nimic specific românesc. In ciuda acestor constatări de ordin negativ, noi voim să săpăm mult mai adine decît Minovici, coborîndu-ne cit mai jos pe scara cronologică, spre a vedea dacă nu cumva va fi existat totuși la români odinioară o tradiție autohtonă a tatuajului. Căci noi sperăm nu numai să descoperim o asemenea tradiție, dar chiar s-o prezentăm într-o lumină cit se poale de clară și s-o urmărim pe parcursul unei foarte lungi perioade, atît de lungi incit va trebui să ieșim din granițele istoriei — unde pașii ne sînt călăuziți de mărturii documentare sigure — pentru a pătrunde in epocile neguroase ale preistoriei poporului nostru. Dar înainte de toate, o întrebare cardinală: se poate oare afirma în mod neîndoios că popoarele Europei au practicat în trecut tatuajul? Luînd în considerație concluziile a o seamă de specialiști dintre cei mai autorizați, acest fapt ne apare in afară de orice controversa. în adevăr, etnologii și antropologii, care au făcut cercetări la popoarele în stare de natură, au constatat că tatuajul este cultivat pînă azi aproape pretutindeni în toate celelalte continente; iar unii dintre ei au susținut în mod categoric că acest obicei a fost odinioară de circulație universală. De aici, rezultă că el a trebuit să fi fost cunoscut în mod necesar și vechilor locuitori ai Europei. Pe de altă parte, preistoricieni, care au făcut săpături în

diferite țări europene, au descoperit materii colorante, precum și piulițe de piatră pentru pulverizarea lor. Sînt lucruri care nu puteau avea alta destinație decît de a servi la pictarea corpului sau la tatuarea lui. De asemenea ei au găsit unele unelte, în care au văzut instrumente ale tehnicii tatuajului. în afară de acestea, există un număr însemnat de documente, care atestă existența tatuajului la mai multe popoare europene în timpul antichității greco-romane. Este drept că uneori informațiile scriitorilor antici sînt echivoce atunci cînd ele ne vorbesc despre obiceiul anumitor națiuni de a-și picta corpurile, fără vreo explicație suplimentară, în adevăr, în cazuri ca acestea, nu putem.ști sigur dacă алегп a face cu simpla vopsire a corpului sau cu tatuaj, adica cu pictarea durabilă realizată prin înțeparea pielii. Același echivoc planează de altfel și asupra unor descoperiri arheologice de coloranți, conservați în recipiente de lut ars, din os sau din corn de animale, întrucît aceștia puteau servi deopotrivă la vopsirea superficială a corpului, ca și la tatuaj. Cum insă aceste două uzuri reprezintă de fapt același act cu singura deosebire

esențială că unul este efemer, iar altul de lungă durată datorită unei tehnici speciale — se poate spune că un popor care practica vopsirea primitivă a corpului avea să practice ulterior și tatuajul, iar adeseori le practica pe ambele concomitent. Etnologii și arheologii sînt de acord că tatuajul se situează cronologic îndată după simpla vopsire t orpului, reprezentind o fază de perfecționare a acesteia atit sub aspectul tehnic, cît și sub cel estetic. De aceea noi nu vom face o distincție tranșantă, cu caracter eliminator, între cele două uzuri.

Dintre popoarele Europei occidentale, care practicau în antichitate tatuajul, britanii sînt cel mai frecvent menționați de către mai mulți scriitori romani în frunte cu Cezar, apoi de Pomponius Mela, Martialis, Tertullianus, Solinus... Tacitus ne face cunoscut că și silurii — un alt popor celtic, tot din Marea Britanie — își tatuau fața. Istoricul grec Herodianus este însă cel care ne dă cele mai clare și mai precise informații despre tatuajul britanilor, care-și desenau pe corp diferite figuri de animale și umblau goi, ca nu cumva vestmîntul să acopere imaginile tatuate, de care pare-se ei erau deosebit de mindri. De la Tacitus aflăm că și un trib germanic, al harilor, își vopseau corpul, cu scopul de a apărea mai fioroși pe cîmpul de luptă în fața dușmanilor. în fine, după cum reiese din opera istorică a lui Pompeius Trogus rezumată de Justinus, s-ar părea că și la iberici era în uz tatuajul.

Unele palide vestigii documentare ne-ar îndreptăți să presupunem că obiceiul vopsirii corpului — dacă nu și tatuajul propriu-zis — va fi fost practicat în cele mai vechi timpuri ale istoriei lor și de romani, ba chiar și de greci. în Orientul Europei, scriitorii greci și romani ni-i relevă cu deosebire pe sciți și pe vecinii lor ca popoare care se tatuau. Virgil, menționînd ramura scitică a gelonilor, le atribuie calificativul de „nicti"i. De asemenea, Claudianus — unul din ultimii reprezentanți ai poezie latine — ne spune despre ei, pe la sfîrșitul secolului al IV-lea, ca își pictau membrele. în însăși relatarea lui Hippocrates despre sciți — din pasajul unde el afirmă ca acest popor nomad avea obiceiul de a-și cauteriza umerii, brațele, încheieturile mîinilor, pieptul și șoldurile — se pare că trebuie să vedem o anumită specie de tatuaj și anume acel ce avea loc pe bază de sacrificare prin ardere. Sarmații de asemenea se tatuau, precum aflăm de la Plinius naturalistul și de la filosoful grec Sextus Empiricus, care, în această privință, îi pune alături de egiptenii bine cunoscuți lui, ca unul ce

trăise timp îndelungat printre dînșii. Alți vecini ai sciților, mossyni sau mossynoiki — do pe țărmul sud-estic al Pontului Euxin — își tatuau corpul încă din copilărie — in special nobilii, desenîndu-și în variate culori flori și alto figuri, precum atestă istoricii Xenophon și Diodor Sicilianul.

Arheologia preistorică vino In timpul nostru să confirme din plin știrile consemnate de scriitorii antici. Săpăturile realizate în ultimii

ani din jumătatea intii a secolului al XX-lea de către S. I. Rudenko, la hotarul de răsărit al vechii Sciții, în curganele de la Pazyryk, au fost revelatoare în privința tatuajului, întrucît arheologul sovietic a descoperit aici co.' 4il unei căpetenii de prim rang, avînd pielea cu desenele tatuate pe ea bine conservate, ceea ce constituie un adevărat miracol nemaiintîl-nit. Dar, fapt deosebit de interesant, cele mai numeroase atestări ale tatuajului — din operele diferitor autori greci și romani — se raportau, în această zonă a Europei, la traci, fie că ei sînt designați chiar sub acest nume etnic general, fie că se specifică o anumită ramură tracă: daci, geți...

Ilerodot, cel mai vechi scriitor care amintește despre existența acestui obicei la traci, ni-1 prezintă ca pe un apanaj specific nobilimii, căci spune el:„ .. .Și a fi tatuat se consideră semn de noblețe, in timp ce a nu fi tatuat este semn de neam plebeian14 6.

în discursul contra lui Agăratos, pronunțat de oratorul atenian Lysias către sfîrșitul secolului al V-lea sau la începutul secolului al IV-lea î.e.n., figurează următorul pasaj: „...îl trimit în adevăr în fața senatului pe Theocrit, denumit al Tatuatului - cu imaginea cerbului.1

Aici, pentru designarea personajului respectiv, este utilizat pe lingă prenumele Theocritos, în ordine succedentă, și supranumele patronimic EXaipooTiKToq, care îndeplinește funcția numelor noastre de familie8. Imaginea cerbului de pe corpul tatălui lui Theocrit nu este însă un marcaj cu fierul roșu al unui sclav — al unui отiуцатiад — precum a opinat Dittenberger 9; ci un motiv din cea mai onorabilă orna-mentică a tatuajului propriu-zis, așa cum susține P. Wolters 10. El aduce în sprijinul afirmației sale un temeinic document arheologic și anume un vas vgr. pictat cu chipuri de femei tatuate pe corp cu figura cerbului, care ar putea fi designate de asemenea prin epitetul ’EXacpotm-KTot.

Dar ceea ce prezintă pentru noi o specială importanță, această figură apare destul de frecvent în ceramica vgr. atunci cînd sînt reprezentate femei trace, mai ales în scena uciderii lui Orfeu de către bacante u.

• Herodot (Hdt) V, 6.

7 „...‟ Lysias, Agăratos, 13, 19.

8 Cf. W. Dittenberger, ’EXa<ροατiκτο? — Hermes, XXXVII, p. 298.

• Loc. cit., p. 299 sqq.

10 ’Е7дiф6атiкто<; — llermes XXXVIII, p. 265 sqq.

u Cf. Josepll Wicsner, Dio Thraker. Sludien zu einem versunkenen Volk des Balkanraumes, Stuttgart, W. Kohlhammor, 1963, Tafel II: Orphetis u. Thrakerin Aici, pe o cupă atică, este reprezentată o femeie tracă avînd pe corp semne de tatuai ’'< brațul ei drept, puțin mai jos de umăr, este desenat un patruped care pare iden-. ■ î !'• c»). o căprioară.

Wolters, deși înclină a considera motivul de tatuaj al cerbului drept tracic, exprimă totuși oarecare ezitare. Noi sîntem ferm convinși că nu poate fi decît tracic. Ë foarte probabil că chiar tatăl acelui Theocrit, menționat de Lysias, să fi fost trac de naționalitate. Cel ce se pronunță fără rezerve pentru originea tracică a motivului in

chestiune este mitologul francez Perdrizet. Spre a dovedi aceasta, el pleacă de la o inscripție funerară aflată în orășelul Doxato din apropierea anticului Philippi12. Este epitaful latinesc gravat de un tată, care adresîndu-se copilului său mort, și-1 imaginează — conform credinței celor ce-1 cultivau pe Bachus — că e condus într-o frumoasă „livadă zmălțată cu flori", adică în paradisul dionisiac, de către preotese tatuate11. („Signatae mystides")13 14.

Cum cultul lui Bachus era foarte răspindit la traci și cum la acest popor tatuajul era cunoscut de antici ca un caracter național, Perdrizet opinează că acele preotese tatuate nu puteau fi decît trace. Menționatul monument epigrafic este deci, după Perdrizet, un document care atestă, la începutul erei noastre, existența tatuajului la tracii din regiunea cea mai sud-vestică, în imediata vecinătate a grecilor. Dat fiind că cele ce purtau semnul de tatuaj erau preotese ale lui Bachus, Perdrizet vede în el un „semn mistic‟ consacrat cultului acestui zeu și conchide că „tatuajul era pentru traci nu numai un ornament, ci un rit religios" 1(*.

Apoi, punînd în legătură pe aceste dionisiaste „tatuate" cu femei trace de pe anumite vase atice pictate, din secolul al V-lea î.e.n. — femei care aveau reprezentat pe corp motivul corbulu i — Perdrizet e de părere că semnul mistic al preoteselor din epitaf era de asemenea un cerb» ele putînd fi deci designate ca și acelea prin epitetul vgr. ёкафбопктоі. După părerea sa motivul cerbului era specific cultului dionisiac și aparținea exclusiv femeilor trace 15. Dacă admitem opinia lui Perdrizet despre tracismul motivului de tatuaj al cerbului, mi-l putem însă urma și în interpretările sale mitologice. Noi însă constatăm că era în uz de asemenea la bărbați, precum ne-o atestă desenul tatuat pe corpul căpeteniei scitice din curganul de la Pazyryk, unde cerbul apare de mai multe ori in diferite regiuni ale corpului.16 Evident, faptul că acest motiv exista și la sciți nu exclude nicidecum tracismul său în reprezentările plastice de pe ceramica greacă antică din secolul al V-lea î.e.n.

12 Cf. CIL, III, 686,

13 Perdrizet, Culte et mylhes de Pangce, p, 96.

14 Perdrizet, op. cit., p. 97.

13 Cf. Ibid., p. 97.

14 Cf. Руденко, культура населения горного Алтая в скифское время, p. 136 s<jcț •

Clearchos din Soloi, pe care-l citează sofistul Athenaeus, a scris in a doua jumătate a secolului al IV-Iea î.e.n. următoarele despre originea tatuajului la femeile trace: „.. .Femeile acestora [ale sciților] au tatuat cu sulele pe femeile tracilor vecini, de la apus și de la miazănoapte, ca să li se vadă pictura. Din această cauză, mulți ani după aceea, femeile tracilor, care au suferit o astfel de injurie, dind uitării nenorocirea, au completat într-un mod special celelalte figuri de pe piele, pentru ca semnul ofensei și al rușinei de pe dînsele să se eclipseze, fiind privit drept o varietate de culori, cu numele de podoabă4417.

Dacă relatarea lui Clearchos — avînd întrucltva aspect de legendă — poate fi pusă în parte sub semnul controversei, faptul ca femeile trace se tatuau rămîne în afară de îndoială. Tot din pasajul citat rezultă că uzul tatuajului la traci a luat naștere sub influența sciților, ceea ce e foarte verosimil.

în piesa cu titlul 7т]Х6твлод 17 18 a mimografului Herondas, trăitor în secolul al Hl-lea î.e.n., aflăm unele replici care fac aluzie la operația tatuajului aplicată sclavilor. Bittina, aflînd că Gastron

concubinul ei —care-i este sclav — face curte altei femei, poruncește, în culmea geloziei, ca vinovatul să fie dus]a închisoarea de sclavi, unde să-i tragă 1000 de bețe pe spinare și 1000 pe pîntece. Gastron imploră îndurare. Mărturisindu-și greșeala, el îi spune: „însă dacă mă mai prinzi vreodată făcînd lucruri care nu-ți sînt pe plac, tatuează-mă! “19. Tatuarea apare aici drept cea mai grea și mai insuportabilă pedeapsă. Și totuși, în citatul pasaj nu e vorba de simpla stigmatizare cu fierul înroșit în foc, obișnuită pentru marcarea sclavilor. Căci iată cum sună o replică succedentă, în care implacabila Bittina poruncește unui sclav să-l aducă pe tatuorul de profesie al sclavilor:
— . .Trimite-mi-1 pe Kosis tatuorul să vie la
mine cu acele sale și cu negreală! Trebuie ca într-un singur drum sa mi le colorezi 1... “
Prin urmare, aici este vorba de tatuajul propriu-zis, care se opera prin împunsături cu ace speciale și prin infiltrarea unui colorant sub piele. Se vede foarte clar aceasta. La marcarea sclavilor, se trecuse deja în secolul al IH-lea î.e.n. de la stigmatizarea cu fierul roșu la tatuaj. Pe de altă parte, ceea ce-i cu deosebire important aici e faptul că dacă Gastron cel amenințat cu tatuarea era grec, tatuorul — precum îl arată numele Kosis — era trac 20.

17 Athenaeus, Deipnosophistae e recognitione Augusti Meineke, voi. I — III, lib. I —XV, Summaria et indiccs, Lipsiae, Teubner, 1858—1859. Citatul din lib. XII, p. 524.
’• Geloasa.
le tkrondas, Mimes. Texte ătabli par J. Arbuthnot Nairn et traduitpar I-ouis Lalou, Paris, 1928 — Zîp.dwroț, v. 28.
20 Notă fără text In subsol (N. cd.)

în concluzie, de vreme ce grecii se serveau de tatuori traci, pentru a-și marca sclavii, înseamnă că obiceiul tatuajului era foarte cultivat la acest popor.
Trecînd acum la romani, ne vom referi mai întîi la scrierea lui Cicero De officiis , unde el — înfierînd cruzimea tiranilor — o ilustrează cu o serie de figuri istorice, între care și Alexandru din Pherae. Acesta, cînd se ducea în camera de culcare la soția sa, poruncea unui soldat barbar, trac de naționalitate, să meargă înainte cu sabia scoasă, pentru, a face controlul. Pe soldat, Cicero ni-1 înfățișează: „Compunctum notis thraciis“ adică „tatuat cu semne tracice" 21. Iar mai departe, autorul — compătimîndu-1 pe tiran — exclamă: „O miserum, qui fideliorem et barbarum et stigmaticum putaret quam conjungem 1“ 21bls
Remarcăm aici că Cicero, referitor la același soldat, utilizează calificativul „stig-maticus", care-1 designa de fapt pe un sclav marcat cu fierul roșu, de unde se vede ca se ajunsese și la romani, ca și la greci, la confuzia între stigmatizarea cu fierul și între tatuajul propriu-zis.
în secolul I e.n., Valerius Flaccus, în poemul său Argonautica, se referă de asemenea la tatuajul tracic, prezentîndu-ni-1 ca pe un obicei specific femeilor trace, și ironizînd caustic frumusețea pe care acestea cred că le-o conferă. Zeița „Fuma“ — travestită sub chipul Neerei — merge la Eurynome, care-și așteaptă soțul, pe Codrus, să sosească din expediția războinică împotriva tracilor. Ea-i spune cu cruzime că-n zadar îl așteaptă, deoarece Codrus s-a îndrăgostit de o captivă tracă în așa măsură încît a devenit sclavul ei: „...Acuși au să sosească și de patul tău se va apropia o tracă, / Ea nu se poate compara cu tine nici prin frumusețe, nici prin meșteșugul torsului, nici prin faima / Inocenței sale și nici nu-i de neam strălucit ca tine, fiică a marelui Doryclus:/ Această barbară place soțului tău, fiindcă e tatuata pe mîini si are bărbia colorată.22

Iar mai departe, aceeași zeiță — prefăcîndu-se că vrea s-o consoleze pe Eurynome, în realitate insa voind s-o ațîțe și mai tare — se tînguie că și pe dînsa o așteaptă aceeași vitregă soartă:

„...Cică după ce-am să fiu și eu alungată de către soț
Patul nostru îl va ocupa o femeiușcă tatuată,
Răpită din căruța de nomazi..."23

în primul pasaj citat, poetul întrebuințează pentru noțiunea de tatuaj epitetul participial picta, adică „zugrăvită"; iar în al doilea, pe

21 Cicero, Dr officiis, lib. II, cap. 7.
21 bis. Ibidem.
22 C. Valerii Flacci, Argonauticon, lib, II, v. 147 — 150
22 Ibid., v. 158-160.

virgata, ceea ce tradus ad litteram in românește, ar însemna „vărgată" adică avînd pe corp tot felul de linii colorate.

Plinius naturalistul, vorbind despre femeile barbarilor, care — din dorința de a se înfrumuseța — își sulimeneau obrajii cu sucul diferitelor plante, adaugă apoi: „ba și bărbații la daci și la sarmați tși tatuează corpurile" 24. Același autor in altă parte a operei sale — unde relatează vigurozitatea negilor și a unor cicatrice, caro renasc mereu pînă la a patra generație — spune în continuare că și „semnul originii dacilor se reproduce pe 25. Exprimîndu-se astfel, Plinius scoate-n relief faima durabilității desenului de tatuaj la daci. Desigur, dacă avem în vedere motivele plastice tatuate pe piele, aceasta constituie o exagerare. Poporul însă credea intr-o așa putere de rezistență a tatuajului. Pe de altă parte, de aici rezultă că operația tatuării atinsese la acest popor treapta unei tehnicități înaintate și că deci era de tradiție veche. Ne întrebăm totuși — deși aceasta ni se pare puțin probabil — dacă nu cumva Plinius, în citatul pasaj, se va fi referind chiar la tatuajul prin scarifi-care, pe baza căruia se produceau cicatrice; căci astfel ce rost avea să menționeze tatuajul dacic la capitolul care tratează despre excrescențele patologice ale corpului uman? Același pasaj ne face cunoscut de asemenea că dacii obișnuiau să-și plaseze semnele tatuajului pe brațe, ceea ce concordă cu o străveche tradiție, pe care în vremea noastră o intîlnim la toate popoarele lumii, unde e atestat obiceiul tatuajului.

Geograful Strabon, vorbind despre iapozi, o ramură ilirica, spune că sînt „tatuați întocmai ca și ceilalți iliri și ca și tracii" 26. Aflăm astfel de la acest autor că nu numai tracii, ci și ilirii, vecini lor dinspre sud-vest, se tatuau.

Dar in poezia veche grecească tatuajul tracilor n-a întîrziat de a fi asociat cu tragica moarte a lui Orfeu, legendarul clntăreț al acestui popor. Astfel, Phanocles, poet liric din secolul al III-lea î.e.n., intr-una din elegiile sale — după ce povestește cum bacantele, in fanaticul lor delir dionisiac, l-au sfîșiat pe Orfeu, ucigîndu-1 — continuă îndată: „Tracii, cum au aflat nelegiuitele fapte războinice ale femeilor, / I-a cuprins pe toți o durere atît de grozavă, / Incît ei și-au tatuat soțiile, pentru ca ele, avlnd aceste semne vinete pe pielp / Să nu uite de cumplitul omor! / Așadar, drept pedepse pentru Orfeu cel ucis, ei își tatuează femeile / Plnă-n ziua de azi, din pricina acelei rătăciri a lor." 27

м Plinius Secundus Calus, Naluralis llistoriae, XX U, 2.
îS Ibidem.
M Strabon ,Geograf ia, Vil, cap, 5 § 4.
Cf. Jounnes Stobueus, Loci communes sacri el profani... ex authoribus graecis. Francofurti, MDLXXXI, p. 624, X6yoț pui, Stobaeus, compilator grec din sec. V. e.n. (cea. 450—500), reproduce tn citatul X6yoț pasaje

din o întreagă serie de poeți, dramaturgi, prozatori greci, cure tratează despre aventurile amoroase ale unei tinere perechi. Printre acestea figurează și poetul elegiac Phanocles.

Avem a face aici cu cunoscutul mit popular, foarte răspîndit în antichitate, pe care s-a grefat motivul pedepsirii femeilor trace — vinovate de moartea marelui cîntăreț — prin tatuarea lor. E greu de spus dacă acest motiv este tot creația poporului adică dacă figura în vreuna din variantele mitului din care s-a inspirat Phanocles — sau dacă este chiar o plăsmuire personală a poetului, căci și una și alta sînt posibile. în orice caz, Phanocles, care era conștient de faptul că operația tatuării însemna o suferință greu de suportat și care totodată vedea în semnele permanente de tatuaj o mare umilință pentru persoanele purtătoare, a utilizat cu satisfacție motivul pedepsirii, întrucît el, prin sancțiunea crimei, venea să restabilească echilibrul etic grav afectat.
Povestirea lui Phanocles, așa cum este ea impregnată de elemente fantastice, este totuși un izvor prețios, prezentînd un deosebit interes pentru noi, deoarece’ne atestă într-un mod cît se poate de categoric că obiceiul tatuajului era în floare la traci, în cursul secolului al III-lea î.e.n., fapt foarte bine cunoscut în lumea grecească. Apoi, mai aflăm aici in plus și un alt element realist: culoarea semnelor tatuate pe corpul femeilor trace era în adevăr — așa cum ne relatează poetul — vinătă sau albastră închisă, bătînd în negru. E un fapt, pe care-1 putem verifica și astăzi la popoarele exotice în stare de natură, unde e în uz tatuajul. La Phanocles, această culoare îndeplinește rolul unui sumbru simbol, în perfectă concordanță cu cele povestite de el. Evident, tatuajul tracilor nu avea absolut nici-o legătură cu moartea lui Orfeu și încă și mai puțin cu o pedeapsă aplicată peste vremuri strănepoatelor bacantelor, despre care legenda povestește că l-ar fi ucis pe miraculosul cîntăreț; dar toate motivele implicate în ea erau tracice prin excelență și se îmbinau armonic între ele. Pe de altă parte, tatuajul nu pare să fi fost nicidecum o datină specifică feminină , ci — așa cum ne-o atestă clar o serie de alți scriitori antici — ea era practicată în același timp si de bărbați. Totuși, ținlnd seamă de faptul că printre primitivii exotici din epoca modernă și contemporană există în adevăr unele popoare la care tatuajul e practicat numai de femei — după cum ne informează diferiți etnologi și antropologi, caro au făcut investigații la fața locului — s-ar putea ca și printre diversele seminții tracice, atit de numeroase, să se fi aflat, vreunele, la care numai femeile, sau mai ou seamă femeile, să se fi tatuat și tocmai despre unele ca acestea să fi fost informat Phanocles, iar nu cu privire la poporul trac in totalitatea sa. Apoi, din citata elegie reiese că bărbații — în rolul lor do pedepsitori, atribuit de poet — ar fi fost ei'înșișpoei ce le tatuau pe femeile traco, ceea ce nu este acceptabil. Căci dacă pentru bărbați vor fi fost meșteri tatuori, care săvîrșeau operația, pentru tatuarea femeilor existau desigur tatuoare de profesie.

Aceasta e cu atît mai verosimil, iu cazul cind am admite că, in anumite triburi tracice, se tatuau exclusiv femeile.
Ilustrul biograf și istoric grec, din jumătatea a doua a secolului I e.n. și din primul sfert al secolului al II-lea, Plutarh, care, întretoți scriitorii Greciei antice, arata cel mai mare interes pentru etnografie sau mai precis pentru ceea ce numim astăzi folclor, nu se putea să nu vorbească și el despre uzul tatuajului, atit de

caracteristic vecinilor nordici cei mai apropiați ai grecilor, tracii, și atît de străin și de bizar pentru greci. El însă, ca și poetul Phanocles, este tributar aceleiași legende referitoare la Orfeu. Faptul nu este deloc de mirare, căci se știe cît de mult se complace acest autor in legende și mituri. Iată ce ne spune el: „...în adevăr, noi nu-i lăudăm nici pe Zract, care-și tatuează plnă in ziua de astăzi femeile, pedepsindu-le pentru uciderea lui Orfeu..."28.
Se pare că Plutarh, în năzuința care-1 caracteriza de a oferi cititorilor și explicația faptelor relatate, a văzut în motivul tatuajului-pedeap-să chiar substratul cauzal al obiceiului. Nu putem ști dacă această idee a fost împrumutată de el din elegia lui Phanocles sau din legenda populară, care va fi circulat oral pe timpul său. Ceea ce-i caracterizează însă pe amîndoi acești scriitori, este faptul că ei considerau tatuajul nu numai ca pe o datină barbară și deci dezonorantă prin ea însăși, dar mai mult decît atît: ei o priveau — poate chiar fără a fi fost conștienți de aceasta — prin prisma practicilor penale prin excelență, identificînd-o cu stigma-‘ tizarea persoanelor cărora li se aplica și care, in mod necesar, trebuiau să fi avut vreo vină mare spre a fi tatuate. In fond avem [deja face, Ia Plutarh ca și la Phanocles, cu o eroare de concepție, datorită subiectivismului lor, rezultat al poziției false pe care se situează amîndoi. în adevăr, considerînd tatuajul din punctul de vedere al popoarelor la care el este în uz ca practică autohtonă, el nu are absolut nimic comun cu penalizarea, ci este o datină din cele mai onorabile și cu o anumită finalitate consacrată de tradiție. Singură această poziție este cea riguros științifică și numai de pe ea se cuvine examinat obiceiul in chestiune. Oricare alta este lipsită de obiectivitate. Dar menționata atitudine subiectivă au mai avut-o și alți scriitori antici față de tatuaj in general și față de cel al tracilor în special.
Filosoful stoic grec, din a doua jumătate a secolului I și începutul celui de al II-lea e.n., Dion Chrysostom, în admirabila sa orațiune despre sclavaj și libertate, după ce pune intr-un impresionant contrast cele două concepții despre viață — arătînd că slut regi care pot avea psihologie de sclavi, în timp ce dimpotrivă există printre sclavi adevărate modele 9 de oameni liberi prin comportamentul lor demn — spune: „...Mie

28 Plutarh, Moralia, I, p. 674, cap. XII.

mi se pare cu totul absurd, daca cineva avînd lanțuri la picioare sau fiind tatuat sau măcinînd la moara, va fi cu mult mai liber decît un mare rege.29 Apoi, imaginlnd un dialog cu cititorul sau, il întreabă în continuare:
— „Dar ce? Fost-ai vreodată in Tracia?
— Da, fost.
— Atunci, ai văzut acolo femei libere pline de semne tatuate și care cu cit au mai multe asemenea semne și de culori mai variate, cu atît mai nobile par și din părinți mai nobili? Ce-nseamnă oare aceasta? Că pe o regină, după cum se vede, nimic n-o împiedică de a fi tatuată; crezi oare că pe un rege îl împiedică .. 20b"
Ceea ce ne interesează în primul rînd din citata orațiune, este faptul că pe timpul lui Dion Chrysostom — adică în primele două secole ale erei noastre — tatuajul era nu numai foarte răspindit în Tracia, dar totodată el era și în mare cinste. Persoane din lumea cea mai aleasă — toată nobilimea pînă la capetele încoronate — se tatuau. Deci, în această privință, relatarea lui Dion concordă perfect cu cea a lui Herdot, anterioară cu o jumătate de mileniu! Din faptul că acest filosof își ilustrează teza sa cu exemple de tatuaj luate mai ales din

sfera femeilor trace, s-ar părea că și el, ca și contemporanul său Plutarh, ne vorbește despre o datină eminamente feminină. E numai o simplă aparență. Dacă el și-a ales exemple ca cele mai sus citate, este desigur din motivul că femeile trace — în zelul lor legitim de a deveni cît mai frumoase — se tatuau mai cu grijă și mai frecvent decît bărbații. Ne frapează însă în mod deosebit faptul că și Dion Chrysostom privește datina tracică de pe aceeași poziție ca și Plutarh. în adevăr, după cum se vede din pasajul pe care l-am reprodus, tatuajul — măcar că Dion personal se arată foarte tolerant față de acest uz — ne apare totuși și la dinsul ca o practică vulgară foarte umilitoare. Rezultă aceasta din faptul că el pe indivizii tatuați îi pune alături de infractori puși în lanțuri și de sclavii care lucrau la învîrtitul morii. Se știe că munca aceasta era cea mai grea și mai degradantă. Trebuie să recunoaștem însă că aici nu e nicidecum vorba de o atitudine specială a lui Phanocles sau a lui Plutarh sau a filosofului Dion; ci e în general atitudinea tuturor grecilor antici, după cum este ea de altfel și a romanilor.
Referitor la greci, ne-o spune foarte răspicat un alt filosof — trăitor în secolul al IH-lea e.n. — Sextus Empiricus, pe care l-am menționat deja că a semnalat tatuajul sarmaților: „... Dar la noi [adică la greci] a fi tatuat trece drept ceva rușinos și dezonorant..30

*• At&ooţ Xpiктоатбаov XЛуоі оубоцкovш Xdyoţ .XIV. § 6.
*• bis. Ibid., XIV, ţ}7,
30 Sextus Empiricus, Opera, lib, III, cap. 24,

Nu-i putem omite din lumea tracică nici pe agatîrși, care încă de timpuriu ocupau — după cum ne informează însuși Herodot — regiunea transilvană a vechii Dacii. Deși prin originea lor erau o ramură sarma-tică dacă nu chiar scitică, ci erau complet tracizați, sau mai precis da-cizați, pe la jumătatea primului mileniu, î.e.n. Kretschmer îi socotește chiar traci autentici; după el, „Agatîrșii sînt cea mai nordică dintre semințiile tracice" 31. Sînt mai mulți scriitori antici care atestă că și ei își tatuau fața și corpul. Vom cita dintre aceștia numai cîțiva mai reprezentativi. Virgil, menționînd în Eneida sa, o serie de barbari, care se agitau contra stăpînirii romane, îi numește printre ei și pe „agatîrșii cei tatuați1' („pictique Agathyrsi"). Epitetul „picti" utilizat de Virgil — deși, tradus literal înseamnă „zugrăviți", „picatați" — nu indică în cazul de față o simplă vopsire superficială a corpului, precum s-ar putea crede, ci se raportă la tatuajul clasic, adică acela ale cărui imagini colorate se realizau prin injectarea subcutanată de coloranți. După cum reiese din relatările altor scriitori latini posteriori. A.stfel, geograful roman Pom-ponius Mela, trăitor în secolul I e.n., spune că „agatîrșii își tatuează fața și membrele cu atît mai mult și mai copios, după cum fiecare excelează prin strămoși. De altfel, toți sînt tatuați, cu aceleași semne și în așa chip, încît să nu se poată ștergea 32.
Mela întrebuințează și el pentru operația tatuajului verbul „pin-gere", care înseamnă „a picta", „a vopsi", dar că în citatul pasaj nu poate fi vorba de o simplă vopsire, ci de tatuajul indelebil, se vede foarte lămurit din cele ce urmează după verbul „pingunt". Din relatarea lui Mela reținem că tematica tatuajului era în general comună celor ce se tatuau, toți făcînd uz de aceleași motive plastice. Pe de altă parte, aflăm — ceea ce știm și despre alte seminții tracice — că tatuajul bogat era o marcă de noblețe: treapta rangului nobiliar se putea recunoaște după abundența motivelor.
Cam același lucru ne face cunoscut, cu trei secole mai tîrziu istoricul Ammianus Marcellinus, care însă aduce în plus o prețioasă clarificare

cu privire la gradul de răspîndire a obiceiului in chestiune la agatîrşi: ,,Zugrăoindu-şi corpul cu culoare albastră, oi îşi vopsesc chiar şi părul. Şi fireşte, oamenii din popor se-mpodobesc cu figuri mărunţele şi rari; pe cînd nobilii, cu figuri mari şi mai dese, in culori bătătoare la ochi1'1' 33.
Citatul pasaj ne edifică po deplin asupra faptului că tot poporul agattrşilor, fără excepţie, se tatua. Numai că nobilii şi în general cei cu dare de mină îşi împodobeau corpul cu desene bogate şi frumos colorate, spre deosebire do coi puţin înstăriţi, caro erau constrlnşi a se limita lâ
%   33 Cf. Krelschmer, t'/iHlt'ituiiţţ m äie Oeschtchte iter eriechischer Sarache i> 0-13
33 De silu orbie, lib. 11, cap. I.   » p- - •
33 Opera, lib. XXXI, cap. 2.

o ta luare modesta, in măsura in care le-o permiteau mijloacele lor materiale.
Nu trebuie uitat că latuorii de profesie, care erau plătiţi pentru munca lor, executau tatuajul după modul cum erau recompensaţi, în ce priveşte părul capului, caro era vopsit, noi vedem in acest act o reminiscenţă a unei vechi epoci predecesoare tatuajului propriu-zis, cind tot corpul inclusiv capul se vopseau. Obiceiul evolulnd de la stadiul vopsirii superficiale la cel al tatuajului, a continuat a fi vopsit In virtutea tradiţiei numai capul.
Dar iată şi un izvor antic, care se referă in special la geţi, punlndu-i in contrast cu toţi ceilalţi traci In privinţa tatuajului. Este tratatul despre tălmăcirea viselor (’Oνειροκριτικбν) al lui Artemidoros din Ephes — de pe la jumătatea secolului al II-lea e.n. — in care aflăm următorul straniu pasaj: „La traci, se tatuau copiii nobili; la geţi insă, sclavii" 34. Ştirea aceasta a fost viu comentată de către diferiţi specialişti din vremea noastră, intre care amintim pe Tomaschek, Ilirt, Per-drizet, Pârvan... Ei au căzut de acord că sclavii aceştia trebuie să fi fost prizonieri de război Juaţi de geţi de la triburile trace, la care era in uz tatuajul şi care fusese supuse in perioada marii lor expansiuni. De aici reiese că respectivii sclavi erau deja tatuaţi de acasă, atunci cind au fost duşi în captivitate. Nimeni n-a îndrăznit să conteste sau să se îndoiască de veracitatea informaţiei lui Artemidoros, mai ales că ea, în parte — cind e vorba de traci — concordă perfect cu cea a lui Herodot. Pârvan r califică drept excelent presupusul „izvor etnografic44 din care Artemidoros ar fi puizat această informaţie. Şi totuşi e un fapt cunoscut că nu totdeauna şi nu oricare dintre scriitorii antici prezintă date care să corespundă integral adevărului. Adeseori, unele din ele s-au dovedit confuze sau anacronice, iar nu o dată chiar pur fanteziste. Noi punem pentru multe motive sub semnul îndoielii partea privitoare la geţi din informaţia lui Artemidoros, care a fost în general acceptată tale qtiale de oameni de ştiinţă reprezentînd cele mai diverse domenii. Cu toate acestea, Artemidoros — de acolo din Asia Mică, unde trăia el — a putut să nu fie tocmai bine informat despre o realitate etnografică din nordul Peninsulei Balcanice şi anume din regiunea Dunării de pe ambele ei maluri pînă spre nord de-a lungul Carpaţilor. El va fi reprodus ştirea chiar aşa eronată după vreun alt autor sau poate din auzite. Dar’nu e mai puţin probabil ca el să fi citit In vreo scriere despre geţi informaţia justă că la acest popor se aflau şi sclavi tatuaţi. El insă va fi interpretat-o aşa cum s-a exprimat In citatul paragraf, că la geţi numai sclavii erau tatuaţi, înţelegîndu-se că goţii coi liberi, spre deosebire de celelalte ramuri 31

31 ArtcnndoJiJS Daldianl, Oпiгocгiiicoн I, 8.

tracice, unde tatuajul se înfăţişa ca o ornamentare a corpului, tipică nobilimii, nu practicau această datină. Era desigur aceasta pentru cititorul epocii o antiteză de efect. Ce putea fi mai senzaţional decît să afli că la două seminţii ale aceluiaşi popor este tratat în moduri diferite? Dar a admite aşa ceva ni se pare de-a dreptul absurd. Noi susţinem ca şi Tomaschek, deşi pe altă cale, că geţii se tatuau întocmai ca şi ceilalţi traci. Arheologul Pîrvan — bazindu-se pe mărturia lui Artemidoros, pe care o crede perfect adevărată — conchide la sfîrşitul comentariilor sale despre tatuajul tracic: „... sîntem înclinaţi a considera ca neîntemeiată povestea tatuajului la geţii<35. Noi nu putem fi de părerea ilustrului nostru arheolog. Tatuajul geţilor nu e nicidecum o poveste de domeniul fanteziei, ci o realitate autentică. Nu avem dreptul să ignorăm sau să punem la îndoială atîtea mărturii antice, care atestă existenţa acestui obicei la geto-daci. In afară de aceasta însă, se pot aduce în favoarea tezei noastre şi alte argumente. Din cele mai sus relatate, s-a văzut cît de răspindit era tatuajul în tot Orientul şi sud-estul Europei şi mai mult ca orişiunde, în toate ţinuturile locuite de traci. A accepta părerea Iui Pârvan şi a altor savanţi, care au afirmat acelaşi lucru, ar însemna să credem că din această imensă zonă a continentului nostru, unde tatuajul era în floare, singur poporul geto-dac trebuie exceptat de la uzul datinei în chestiune. Dar este oare cu putinţă să ni-1 imaginăm ca pe-o enclavă etnică discordantă în mijlocul atîtor popoare care se tatuau şi dintre care unele erau chiar seminţii tracice ? Se ştie că pentru asemenea obiceiuri nu există graniţe de naţionalitate sau de limbă şi că în virtutea spiritului de imitaţie influenţele dintr-o parte în alta sînt inevitabile. După părerea noastră în mărturia lui Artemidoros trebuie să vedem aceeaşi confuzie, pe care grecii antici o făceau frecvent între tatuajul propriu-zis — acela cu care îşi împodobeau corpul tracii de viţă nobilă, ca o marcă de distincţie a rangului lor şi care în acelaşi timp era şi o artă de înfrumuseţare — şi între stigmatizarea sclavilor şi a infractorilor însemnaţi cu fierul roş, spre a putea fi uşor identificaţi în cazul tentativelor de fugă de la stă-pinii lor sau, la infractori, în cazuri do recidivitate. La statornicirea unei astfel de confuzii s-a pretat însăşi terminologia veche grecească, dat fiind că atît înfierarea sclavilor olt şi tatuajul sînt designate prin exact aceiaşi termeni! în adevăr, verbul trc(£<o înseamnă tot aşa de bine „stigmata inuro‟ sau „notis inustis signo‟ adică „stigmatizez cu fierul roş‟, ca şi „compungo notis‟, adică „tatuez**3a. Epitetul particip ial cтiктбд, — i) (< aтi^ш) are la fel cînd sensul do „ars cu fierul roş‟,

34 Vasile Pfirvun, Getica, O protoistorie a Daciei, Bucureşti, 1926, p. 171.
34 Cf. Ilst., Th. GL VII, col. 769 h.v.

cind pe acela de „tatuat**.37 Apoi, s.n. oriypa este utilizat cind cu sensul de „signum quod alicui impressum est lerro candenţi" sau „nota quae alicui inusta est", adică „seninul înfierării stigmatizante", cind cu sensul de „nota qua aliquis compunctus est" adică „semnul de ta-tuare" 38.
De asemenea verbul aпypaт^cpopE®-©, cu sensul general „stigmata fero in corpore", poate însemna deopotrivă: „stigmata mihi sunt inusta", adică „port semne marcate cu fierul roş", ca şi „notis compunctus sum" adică „sînt tatuat" 39 Pînă şi apelativul m. cтypaтiaд, care e un termen

consacrat pentru designarea unui bărbat „stigmatizat" cu sensul peiorativ, apare nu numai în această accepţiune — „cui stigma inustum est" _ ci şi cu aceea de „notis compunctus" adică „tatuat"40. Sensul primordial al acestei terminologii greceşti este, fireşte, acela al marcării cu fierul roşu pentru legitimarea proprietăţii personale asupra unui individ uman sau animal. Semnificaţia de tatuaj a luat naştere relativ tîrziu, cînd această practică a ajuns să fie cunoscută şi la greci, reuşind a se substitui chiar într-o însemnată măsură — numai la oameni, evident — marcării cu fierul roş — şi decăzînd astfel de la cinstea de ornament, la oprobriul stigmatizării. E vorba deci de multe ori de simpla înlocuire i* a unui procedeu tehnic primitiv cu altul mai avansat şi mai suportabil, însă finalitatea injurioasă rămînînd aceeaşi. Datorită unicităţii de terminologie pentru cele două acte, atît de deosebite unul de altul, semnificaţia peiorativă s-a extins şi asupra cazurilor cînd aceiaşi termeni designau actul tatuării propriu-zise. Revenind acum la Artemidoros, noi 11 credem ■ a fi fost victima relatatei confuzii, cînd pune la geţi tatuajul exclusiv pe seama sclavilor.
Dar în legătură cu terminologia veche grecească a tatuajului nu putem să nu-1 aducem în discuţie şi pe lexicograful Hesychios din Alexandria — trăitor în secolul al IV-lea e.n. — care ne face cunoscută utilizarea epitetului 1aтpiav6<;,-т|,41 cu sensul de „stigmatizat, -ă", citîndu-I într-o expresie extrasă din comedia, pierdută azi şi cunoscută numai foarte fragmentar, a lui Aristofan cu titlul oi BaPuXwvioi: „Tâ peтсoлa icтpiavй42 „frunţile istriene", adică dunărene. Hesychios însoţeşte această expresie de explicaţia următoare: „Frunţile sclavilor sînt numite istriene, fiindcă sînt marcate" 43, Din citata relatare a lui

37 Ibidem, Vil, col, 770,
38 Ibid., VII, col, 766,
88 Zăid., VII, col. 767,
40 ZWd, s.v.
41 < ’ltHpoţ. Numolo vgr. al fluviului Dunărea.
43 Cf. Aristophan, Coin. l'ragm. 11, 973,
43 Cf. Ilesychii Lexicon, s.v. (ed. Joannes Alberti din 1766, t. II, col. 79).

llesychios, so înţelege clar că e vorba de stigmatizarea propriu-zisă, cea cu sens peiorativ. Dar el continuă imediat cu următoarea frază: „în adevăr, cei ce locuiesc în jurul Dunării se marchează" 41. Aici, nu mai poate fi vorba de stigmatizare, ci de tatuaj în toată puterea cuvîntului, întrucît lexigograful grec se raportează la toată populaţia din părţile Dunării. Aşadar epitetul Ioтpiavб? ajunsese să exprime ideea de tatuaj, designîndu-i pe cei ce aveau corpul ornat cu semnele lui. Devenise deci termen general, consacrat pentru tatuaj, şi chiar popular. Nota lui llesychios este în adevăr revelatoare, căci de vreme ce grecii antici, pe oricine se tatua îl calificau prin acest termen — care la origine se referea numai la popoarele de pe malurile Istrului — înseamnă că la geto-daci, autohtonii acelor regiuni, obiceiul tatuajului era foarte răs-pîndit şi anume într-o măsură cu mult mai frapantă decît aiurea, iar în acelaşi timp că le era deosebit de caracteristic. Remarcăm de asemenea că aceeaşi confuzie de ordin semantic, pe care am semnalat-o mai sus, s-a repercutat şi asupra epitetului icrcpiau6<; — în rolul său de termen folcloric referitor la o datină — încă din secolul al V-lea i.e.n. în fine, avindu-i în vedere în mod special pe geţi, amintim că acest popor, care-1 adora pe legendarul Zamolxis aproape ca pe un zeu, şi-l reprezenta mort ca fiind tatuat, după cum a relatat savantul rus Kazarov *3.

Oare ar fi putut să-și facă geții o așa imagine despre această figură semidivină, dacă la ei nu ar fi existat tatuajul ? O asemenea reprezentare ne vorbește foarte elocvent în favoarea cultivării datinei tatuajului de către geți într-o măsură care iese cu totul din comun și în același timp despre faptul că această datină constituia pentru poporul getic un înalt ideal, de vreme ce el atribuia ornamentarea cu semnele tatuajului celui mai sacru personaj al religiei sale 46.
Dar existența tatuajului pe teritoriul vechii Dacii nu se limitează la cadrul istoric, în care am căutat s-o ilustrăm pînă aici cu o serie de mărturii ale scriitorilor greci și romani, ci, spre a cerceta începuturile acestei datini geto-dace și în general tracice, trebuie să pătrundem adine în preistoria geto-dacilor, adică în propria noastră preistorie și anume cu cel puțin trei milenii înaintea erei noastre, deci pînă in plin neolitic. Amintim că în Moldova, la stația neolitică Cucuteni din județul Iași, cunoscută preistoricionilor prin originala ei ceramică pictată, au fost găsite un mare număr do figurine roprezontînd femei nude — identificate cu idoli — alo căror corpuri sînt complet acoperite de ornamente geometrice dispuse simetric, de obicei iu striuri curbe paralele
« Ibid.
** 48 Cf, l'auly-Wissown, Пeai Enoiklopâdie der hlitssischen Altertmnsswischen-
schap, Stultgardt, XV, 1932, col. 2402.
4e Notă fără text In subsol. (N .eil.)

colorate sau încrustate. Sînt documente arheologico din cele mai elocvente, care atesta că populația neolitică din această regiune se tatua.47
Tot pe pămîntul Daciei, s-au mai găsit figurine feminine goale, cu astfel de semne de tatuaj, și tn alte părți: la Ilărman in Transilvania, aproape de Brașov48; la Bălăci — jud. Teleorman, în Muntenia49, la Crușova — jud. Dolj, In Oltenia r’°. Tot In regiunea Dunării, s-au găsit muluri feminine de lut ars, tatuate cu spirale și alte motive geometrice la Vidbol — jud. Vidin, in Bulgaria B1, iar Dechelette relatează că asemenea statuete feminine de argilă cu semne de tatuaj pe ele au fost descoperite și intr-un tumulus din centrul vechii Tracii, in vecinătatea orașului Plovdiv din Bulgaria actuală 52. în fine din extremul nord al Tracici, pe teritoriul Poloniei de azi, în Wierzchowska Gârna de lingă orașul Krakdw, a fost descoperită într-o movilă funerară o statuetă de iut ars foarte bine conservată, reprezentând o femeie — după cit se pare, o zeiță — al cărei corp este aproape în întregime tatuat cu motive geometrice dispuse simetric: spirala semi-svastică, romburi concentrice, zigzaguri... 53
Arheologul Andrieșescu opinează că „în plastică" tatuajul este un element principal care definește „caracterul tracic al culturii neolitice carpato-balcanice și în special a aceleia nord-dunărene"54. Credem că argumentele prezentate pînă acum sînt de natură a înlătura orice îndoială, nu numai în privința existenței tatuajului la geto-daci, ci și * 44

47 Gr. Bușureanu, Antichitățile de la Cucuteni, p. 4; loan G. Andrieșescu, Contribuție la Dacia înainte de romani, Iași, 1912, p. 100; Idem, Artele tn timpurile preistorice la noi. Les arts prehistoriques en Roumanie, București, 1939 (Cf. aici figurile nr. 27 — 29, 35, 39); Joseph Dâchelette, Manuel d'archeologie prehistorique, celtique et gallo-romaine, Paris, Auguste Picard, I, 1924, p. 568, fig. 218 (6 personaje feminine tatuate); Hubert Schmidt, Cucuteni in der oberen Moldau, Rumânien. Die befestigte Siedlung mit bemalter keramik

von der Steinkupferzeit bis in die vollent-wickte Bronzezeil, Berlin und Leipzig 1932, cf. pl. 31 (nr.: 1, 2, 4, 13, 14), pl. 32 (nr. 1, 3, 4 a, 4 b), p. 33 (nr. 2, 10); Moritz Hoernes, Urgeschichte der bildenen Kunst in Europa von den Anfăngen bis um 500 vor Christi Drilte Auflage durchgesehen und ergănţz von Oșwald Menghin Mit 1462 Abbildungen, Wien, 1925, p. 299 (cf. aici 6 figuri de idoli feminini de la Cucuteni, reproduse după Buțureanu); Ebert Max, Reallexikon der Vorgeschichte von..., Berlin, Walter de Gruyter, XIII, p. 198 §3; Otto .Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertuniskunde Grundsiige einer Kultur-und Volkergeschichte Altereuropas, von..., Slrassburg, Karl J. Trubner, Ii, 1901, p. 512, fig, 72.

44 Andrieșescu, op. cit., u. 101.

4* Ibidem.

60 C. Mateescu, Săpăturile arheologice la Critfofa, In Mult riale fi cercetări arheologice, i 11, p. 110,

Moritz Hoernes, d. cit,, p. 317; cf. aici 3 figuri.

42 .1. Dăcheielto, op. di., I, p. 568.

M M. Hoernes, op. cit,, p, 319, cf, fig, | (și fa șj ib, reprezentind spatele și profilul).

44 loan G. Andrieșescu, Contribuție la Dacia înainte de romani, p. 122.

a durabilității riguroasei sale tradiții, care poate fi urmărită documentar în preistorie încă din epoca neolitică, iar istoricește începînd de pe la jumătatea primului mileniu î.e.n. și continuînd multe secole în primul mileniu al erei noastre. Dar argumentul decisiv, prin care sperăm să clarificăm definitiv problema tatuajului la geto-daci și la urmașii lor, va urma mai departe, unde-1 vom expune pe larg și-l vom ilustra cu pregnante dovezi.

Este timpul să ne întrebăm acum ce s-a întîmplat cu obiceiul ta-tuării pe pămîntul Daciei în urma acelui crucial moment istoric, cînd această țară a fost cucerită de romani? Și mai ales, ce s-a întîmplat cî-teva secole după aceea, cînd din fuziunea daco-romană a luat naștere aici, la porțile Orientului, o nouă națiune, cea a românilor? Ilustrul arheolog român Pârvan afirmă că în secolul al Il-leae.n., cînd trăia Artemidoros, tatuajul „era un anacronism" pentru populația Daciei" 55. Iar în altă parte, unde dă o formă mai precisă și mai categorică opiniei sale, citim la el următoarele: „Sigur e că, pe vremea romană, nu se mai știe- nimic despre acest obicei la geto-daci‟ 56. Așadar, după dînsul, încă de la cucerirea Daciei, datina tatuajului dispăruse complet la locuitorii ei; i se stinsese pînă și amintirea! Ce-1 face pe Pârvan să fie atît de sigur? El precizează, în continuare, argumentele sale: „Ovidius, care a fost la fața locului, nu-1 cunoaște; columna traiană și monumentul de la Adamclissi nu ne dau nici cea mai slabă indicație 57‟.

Noi credem că, ({argumentum a silentio" nu poate fi nicidecum convingător. Din faptul că unul sau mai mulți scriitori antici contemporani cu datina — din cine știe ce cauze — nu au amintit în operele lor despre tatuajul dacilor, nu avem dreptul să conchidem inexistența lui. Iar dacă pe nici unul din cele două grandioase monumente, înălțate în amintirea victoriilor romane asupra daco-geților nu figurează personaje tatuate, aceasta se explică, după noi, prin faptul că sculptorii romani, care au colaborat]a construcția lor, vor fi avut o atitudine prea depreciativă față de un obicei așa de barbar, socotindu-1 cu totul insignifiant și deci de prisos, spre a-1 înregistra. Ei erau preocupați de alte aspecte, în special în legătură cu peripețiile războiului, considerate de dinșii mult mai importante și mai demne de a li se da expresia. Ceea ce pare curios e că Pârvan face abstracție do relatările atîtor scriitori greci și romani, care atestă

existența tatuajului la geto-daci, după cum s-a văzut-din cele expuse de noi mai sus. Dintre aceștia , el 11 aduce in discuție numai pe Plinius naturalistul reproducînd două pasaje din opera lui; dar nu ca documente în sprijinul existenței tatuajului la daci, ci pentru a pune

•• V. Pârvan, op. cit., p. 170,
‟ Ibidem, p. 171.
67 Ibid.

la îndoială mărturiile acestui autor. Cu ce drept? Pârvan spune: «Se pune întrebarea dacă nu cumva Plinius repetă știri mai vechi despre geți confundați cu tracii și le transcrie pe numele roman al geților, „dacii1*»58. De aici se vede ca Pârvan considera justificat numai tatuajul atribuit tracilor din sudul Dunării de către o seamă de scriitori antici. Dar după toate probabilitățile obiceiul tatuajului era mai viguros încă înspre nord și nord-est, în direcția Sarmației și a imensei Sciții, decît în Tracia balcanică. Prin contrast cu părerea lui Pârvan, noi susținem că tatuajul a continuat a exista fără întrerupere la daci și după supunerea lor de către romani. Nimic nu-i putea împiedica de la practicarea acestui vechi obicei strămoșesc. Ba mai mult: în urma romanizării lor, ei l-au lăsat moștenire noii națiuni romanice apărute pe pămîntul Daciei — românilor. La aceștia, tatuajul s-a menținut de-a lungul veacurilor cu acea uimitoare vigoare, care caracterizează uneori anumite obiceiuri populare autohtone. E desigur foarte surprinzător să constatăm că vestigii ale tatuajului, ca o continuare a unei străvechi tradiții, există la poporul român aproape pretutindeni pe unde se află el situat — pînă în vremea noastră. Spre a examina de aproape această problemă, vom poposi mai întîi la grupele dialectale românești din Peninsula Balcanică. Iată ce aflăm în privința tatuajului la aromâni, după datele ce deținem de la etnograful român N. P. Vaidomir, care i-a cunoscut la ei acasă și a adunat de la dînșii foarte bogate și interesante materiale pînă după cel de al doilea război mondial39. El ne spune că a întîlnit urme ale obiceiului în chestiune la diferite ramuri aromânești, însă cel mai mult este atestat tatuajul la aromânii nomazi din regiunea munților Pindului: Românii din Pind au practicat odinioară tatuajul pe o scară întinsă; iar astăzi mai dăinuie la păstorii nomazi (firșeroții), fără însă a fi dispărut cu totul și la românii așezați sau semiașezați‟ 60. în altă parte, Vaidomir — referindu-se în special la populația ciobănească nomadă — o indică și mai precis: „Azi, tatuajul se menține la românii nomazi — atît la ramura Ftrșeroților, cît și la cea a Sărăcăcianilor — fără insă a * **

•• Ibidem, p. 171,
** Am cunoscut această prețioasă colecție mss (caro are de obiect în special cultura materială a aromânilor, ilustrată cu un număr do desene și fotografii) in anul 1946, cind trebuia să Înceapă tipărirea oi peste puțin timp, sub auspiciile Institutului de Studii și Cercetări Balcanico. Atunci, cu amabila permisiune a autorului, am extras din capitolul respectiv toate iniormațiilo înregistrate do el asupra tatuajului, cu intenția do a le utiliza In studiul nostru, de redactarea căruia însă nu ne-am putut ocupa în anii acela. Nu știm co a devenit această neobișnuită dar merituoasă lucrare I
Cf. Vaidomir lucrare manuscrisă do etnografie aromână (nu mai reținem exact titlul acestei lucrări. Do asomonoa, nu putem indica aici pagina din care cităm,deoarece rns-ul cu capitolul despre tatuaj nu ora încă definitiv paginat, cînd Lam consultat.)

I

mai fi respectat cu rigurozitate. La aceștia, numai bătrinii sînt tatuați; tinerii însă rar.‟01 Cu privire la populația aromână așezată, autorul spune: „Se constată de asemenea cazuri de tatuaj — rare, bineînțeles, dar sînt — și la bătrinii din satele: Samarina, Avdela, Perivole, Smixi, Paleoseli, Laca, Păzi, Cerneși, Băiasa, Breaza, Armata etc., deci și în regiunea munților Pind, ca și în alte regiuni, ca aceea a Veriei cu satele dimprejur"62. Vaidomir a aflat totuși și cîteva localități, unde tatuajul e mai bine conservat, fiind atestat nu numai la generația vlrstnică, ci și la tineret: „în unele sate, ca de pildă la Gramaticova, Livezi, Ocani etc., tatuajul nu numai că există la bătrîni, dar se aplică încă și la copiii de ambele sexe, pe la vîrsta de 5—6 ani‟63.

în privința terminologiei, Vaidomir ne comunică următoarele: «Pentru noțiunea de tatuaj, ei nu au vreun nume special, ei zic simplu „semnu", „adară semnu" (= „face semn")64». Și totuși această simplă denumire este ea însăși un termen căci spre surpriza noastră ea corespunde întru totul lui „semn" de la marele grup dialectal daco-român, fiind întrebuințată — precum se va vedea — exact în aceleași împrejurări — și de românii din nordul Dunării, atunci cînd ea se raportă in special la tatuaj. Dar să vedem mai întîi care sînt părțile corpului pe care se operează tatuarea la aromâni: „Această operație se face la femei pe frunte și pe mînă" 65 iar la bărbați numai pe mînă66.

Dar ce anume senine își tatuează aromânii? „Pe frunte, imediat deasupra nasului, între sprîncene, femeile au o cruce mică. Pe mînă. se însemnează data nașterii și numele; desene, ca: o inimă, cruce, un schelet, o mandră etc., cum și diferite scene din viață. Aceste semne se pot întinde pe tot brațul" 67.

Tatuarea datei nașterii și a numelui — reflex al alfabetizării maselor populare — este, evident, o apariție tîrzie, deși are la baza ei tot o preocupare arhaică. Inima și scheletul, aceste semne simbolice contrastante, sînt fără îndoială un ecou al modei de tatuate modernă, răspîndită în Europa în cursul ultimelor două secole. Reținem insă ca semne arhaice — tradiționale — motivul crucii, al mandrei68 — care e specific ciobănesc. Și precum ni se pare foarte probabil — anumite semne din viață. E regretabil că Vaidomir nu specifică in mod concret,

81 Vaidomir, ibidem.

82 Vaidomir, JTwL

•' Vaidomir, Ibid.

64 Vaidomir, Ibid.

66 Vaidomir nu precizează regiunea mîiiii, însă avem motive să credem că el înțelege întotdeauna prin „mină" brațul întreg.

‟ Vaidomir, Ibid.

*' Vaidomir, Ibid.

68 = al tlrlei.

măcar printr-un singur exemplu, acest gen de semne. Atit aflăm cu privire la tematica tatuajului aromânesc, deși avind in vedere expresia etc. utilizată de autor la sfirșitu! enumerării semnelor, e de presupus că ea va fi fiind mai bogată. Dar ceea ce prezintă un deosebit interes pentru noi, Vaidomir a avut fericita idee de a se informa despre modul cum este executată operația Latuării. Iată cum ne-o descrie el: „La mină, de pildă, locul, unde urmează să se facă tatuajul, se leagă la ambele capete, se face desenul respectiv pe piele cu creionul, apoi se intinde pe acel loc o soluție de undolemn amestecat cu cenușă de cărbune. După aceea, cu un ac se înțeapă semnele figurilor, astfel ca să iasă șlngele peste unde- f lemnul amestecat cu cenușă. Cenușa se

infiltrează prin găurelele făcute de ac și în felul acesta figurile rămin ,.semnate‟ pentru totdeauna cu o culoare albăstruie" 69.
Constatăm cu surprindere că operația tatuajului aromânilor se identifică perfect cu cea a tatuajului clasic, așa cum are ea loc la primitivii exotici, unde este astăzi patria obiceiului în chestiune. Această identitate frapează atît în ce privește tehnica — bazată pe procedeul împunsăturilor cu un vîrf ascuțit în piele provocînd țîșnirea sîngelui — cît și in ce privește materialul colorant, care e tot așa de rudimentar, în adevăr, popoarele în stare de natură întrebuințează de asemenea praful de cărbune sau funinginea dizolvată în suc de trestie de zahăr ori ulei din nucă de cocos ori chiar apă simplă. La aromâni, acestor lichide solvente]e corespunde untdelemnul. Culoarea albăstrie închisă pe care o capătă, în urma operației, figurile tatuate pe piele la aromâni este și la primitivii exotici culoarea de bază a desenelor lor. Acest aspect primitiv al operației tatuajului, care tocmai se verifică prin marea lui asemănare cu operația practicată de popoarele în stare de natură, constituie o dovadă elocventă, deși indirectă, despre vechimea obiceiului la aromâni. Vaidomir nu a înregistrat informații asupra persoanelor care execută operația; dar desigur că acestea sînt — după sexul celor ce se tatuează — și femei și bărbați, care au faima de meșteri buni în săvîrșirea tatuajului. în concluzie, remarcăm că tatuajul, care este astăzi, la aromâni, pe cale de stingere — după cum reiese din faptul ca cel mai frecvent e atestat la generația batrînă, în timp ce la tineri apare din ce în ce mai rar — prezintă caracterul unui foarte vechi obicei, ceea ce ne îndreptățește să deducem că, la acest grup dialectal românesc, el este autohton.
Dar datina tatuării este în uz pinii in perioada contemporană și la un alt grup dialectal românesc din sudul Dunării, mult mai puțin numeros decît al aromânilor și anume la megleno-români. Ea a fost
•• Vaidomir, ibid.

; iînregistrată de Pericle Papahagi, cel mai de seamă specialist al nostru i -in folclorul românilor din Peninsula Balcanică. El ne relatează că „ta-tuajul este obicinuit printre românii din Meglenia‟ 70. In privința mo-5 tivelor pe care și le tatuează acești români, tot el ne spune: «Semnele obicinuite ce-și fac pe corp sînt cele următoare:
„damcă‟ = un punct îndesat ce și-l fac pe frunte, mai ales în partea unde se îmbină sprîncenele;
„cruți" = cruce, se face pe frunte, dar și pe brațe, iar tinerii fac și pe piept.
Mai obicinuiesc a-și face numele, anul nașterii, vreo floare oarecare, fie pe brațe, fie la piept»71 *.
Remarcăm că unele semne sînt identice cu cele în uz la aromâni: crucea, numele și data nașterii. La megleniți, cînd crucea se face pe frunte, e plasată chiar în mijlocul frunții, iar nu între sprîncene ca la aromâni. Și după cit se pare, și-o tatuează în acest loc nu numai fetele, așa cum e obiceiul aromân, ci și băieții. Papahagi semnalează și motivul florii, care nu poate avea decît sens pur ornamental.
La megleno-români, spre deosebire de aromâni, i se consacră tatuajului un spațiu mai amplu pe corp, întrucît, în afară de frunte și brațe, bărbații se mai tatuează și pe piept.
Acești români, ca și aromânii, „numai cît sînt tineri se tatuează1'73, ceea ce de altfel concordă în general cu tradiția tuturor popoarelor de pe glob, care practică tatuajul. Papahagi n-a omis de a ne descrie și operația tatuării la grupul meglenoromân: „Tatuajul se face cu ajutorul unui ac, cu care se înțeapă partea corpului de tatuat și pe sînge se pune cărbune pisat și amestecat cu praf de pușcă. Se ține așa legat

cîtva timp pînă se usucă și apoi se spală cu apă curată și rămîne semnul" 73. Această succintă descriere ne este suficientă, ca să ne putem da seama că operația respectivă este cea a tatuajului autentic, care e în uz la primitivii exotici din Oceania și în celelalte continente. Deși numele motivului dintre sprîncene este „damcă" — cuvînt turcesc, care la origine denumește semnul făcut pe frunte cu fierul roș 74 * * —, la megleno-români nu poate fi vorba de acest gen tipic de stigmatizare, oi numai de tatuaj. Termenul folcloric „damcă" este un reflex al confuziei care a avut loc

70 Pericle Papahagi, Meglenoromânii, studiu otnografic-filologic, I — II, București, 1902, Aici voi. I, p. 116.

71 ibidem.

« Ibid.

n Ibid.

74 Cf. Попу, TED, p. 73 s.v. damga: „instrument (or stamping", „siampu „mark", „sligma": vb. damgalamak ~ „tu murk with a stamp", „to sligmatize" și damgalanrnalt ~ „Io bo Btumped**, „to be disgraeed"; adj. damgali = „stamped";
cf. și Youssouf, DTP, 1, p. 181 s.v. damgha și daniga) etc.

și la turci intr-o oarecare măsură intre stigmatizare și tatuaj. La megle-niți, el reprezintă o tristă reminiscența din timpul cînd erau efectiv stigmatizați cu fierul înroșit in foc, întocmai ca și animalele 75, in epoca dominației turcești. Ulterior insă stigmatul a fost absorbit de tatuaj, care avea o veche tradiție și la acești români; totuși, termenul „damcă", prin care era designat și care se fixase la ei după ce a trecut prin filieră bulgară 7e, Ie-a rămas. în terminologia tatuajului meglenit, remarcăm ,și ecoul unei ușoare influențe asiatice, de origine persană, venită prin turci, precum ne indică apelativul nisan, cu sensul de semn tatuat77 și epitetul nisanliia, care-1 designează pe cel ce are un asemenea semn 7в. Desigur, crucea, care e un semn de tatuaj atît de frecvent utilizat la meglenoromâni, va fi cunoscut la ei forme stilizate de diferite aspecte, cu ornamente florale sau în general vegetale. E ceea ce credem că este cazul cu același semn și la aromâni. Nu avem informații în acest sens, dar presupunerea noastră se bazează pe analogia cu alte națiuni balcanice care practică tatuajul. E probabil ca tematica tatuajului la meglenoromâni, pe timpul lui Papahagi — la finele secolului al XIX-Iea, și în pragul celui de al XX-lea — să fi fost ceva mai bogată și mai variată decît apare ea din însemnările lui Papahagi. Deși are marele merit de a o fi înregistrat cu aceeași scrupuloasă obiectivitate, care-i caracterizează toate culegerile sale de materiale folclorice, totuși el nu s-a ocupat in mod special de acest obicei spre a-1 urmări de aproape în toate detaliile sale. Din cele mai sus relatate, credem a se putea deduce că și la acest grup dialectal românesc din Peninsula Balcanică tatuajul — prin ceea ce are el mai esențial — prezintă trăsăturile unui incontestabil autohtonism. Trecînd acum la nord de Dunăre, la marele grup dialectal * 78

,s în adevăr, în dialectul megleno-român, apelativul „damcă" mai denumește și „semnul ce se pune la oi (sau la orice vită) pe frunte". Cf. Capidan, Megleno-ro-mânii Ш (Dicț.), p. 103, s.v.

78 Ibidem..

11 Ibidem, III, p. 207 s.v.

78 Ibidem. Substantivul turcesc nisan cu întreaga sa familie de cuvinte ne introduce în sfera tatuajului turco-persan. în adevăr, nifan adică motivul tatuat reprezenta în extremul sud-yest al Asiei o marcă do

distincție, care a făcut ca, la turci, apelativul acesta să ajungă a designa și anumite înalte decorații omise de diferiți sultani. Apoi, avînd în vedere sensul do < logodnă>, pe caro de asemenea îl are nisan. în limba turcă și po acela do < logodit > al epitetului „nisanle”, precum și pe cel al verbelor miianlamak ~ < a logodi > și niianlanmak - < a se logodi, a fi logodit > (cf. Youssouf, DTE II, p. 887-888), o de presupus că odinioară va fi existat un semn distinctiv — foarte probabil tatuat — pe caro-l purtau persoanele logodite. Aceasta ar concorda cu ceea ce so-ntîinplă la unii dintre primitivi exotici, care își tatuează semne speciale po corp, avînd rolul do a indica starea civilă a purtătorilor. Dar n/izm mal cere In turcește și sensul de < cicatrice > (cf. Hony, TED, p. 270: nișan - < scar >,), ceea ce ac fi un indiciu că, în trecut, el era și un semn al tatuajului prin scarilicare.

. *

al dacoromânilor, trebuie să recunoaștem din capul locului că la ei obiceiul tatuajului nu mai există. El a dispărut ca practică autohtonă de multă vreme de pe pămîntul vechii Dacii, probabil în urmă cu trei sau patru secole. Tatuajul atestat în România în cursul secolului al XIX-lea și desigur existent încă la unii indivizi pînă azi70 — tatuaj, pe care l-a relatat medicul N. Minovici, ilustrlndu-1 copios cu variate figuri — nu este autohton; ci, după cum am arătat la începutul acestei lucrări, reprezintă o modă modernă și de influență străină, deci o apariție sporadică și foarte tîrzie, neavînd nimic comun cu tradiția romanească. Totuși, însă, deși datina tatuării a încetat total de a mai exista pe cuprinsul întregii României, amintirea ei s-a păstrat încă vie în tezaurul folcloric al românilor. în adevăr, ea s-a reflectat în o serie de creații poetice ale poporului cu o fidelitate și o claritate de natură a stîrni uimirea. O aflăm în epica în proză și anume în basme; în epica în versuri, unde formează subiectul cîtorva balade; în anumite formule de vrajă și chiar în domeniul paremiologic. Vom începe prin a prezenta acele creații folclorice, din care se detașează în chipul cel mai clar imaginea tatuajului. Privilegiul acesta îl au baladele populare, care, datorită atmosferei lor mai realiste decît a celorlalte produse — dat fiind că ele au și rolul de cronică a poporului — au reușit să conserve cel mai fidel caracterele reprezentative ale obiceiului. Cunoaștem trei balade cu subiecte deosebite, în care este implicată tema tatuajului. Două din ele sînt ciobănești, iar a treia cîntă viața de intrigi meschine, cu deznodăminte tragice, de la curtea domnească. Le vom aduce în discuție mai întîi pe cele ciobănești, care fără îndoială sînt și cele mai vechi, lat-o pe cea denumită de popor „cîntecul lui Mircea Ciobănașul41 sau „al Iui Mircea Ciobanul11, nume care-1 evocă pe unul dintre domnii Țării Românești din secolul al XVI-lea, care se chema și așa și care era cioban de origine So. Tînărul cioban Mircea se jeluiește la divanul domnesc din Cîmpuhing, lui Negru Vodă, de viața grea dusă de dînsul timp îndelungat păstorind turmele a trei stapîni, care s-au dezinteresat total de oile lor 9 ani de-a rindul. El îi cere dreptate. Domnul hotărăște ca Mircea să împartă turma in patru părți egale și trei părți să le dea la stăpîni, iar una să fie a lui. Mircea face întocmai, dar stăpînii lui, foarte nemulțumiți, l-au bătut crunt. El însă, scăplnd din mîinile lor, s-a răzbunat tăindu-le capetele]a toți trei. Apoi, merge din nou la domn cu capetele stăpinilor în glugă,

»• Noi înșine am InlllnIt în 1942 un locuitor din Iași în viratâ de 40 de ani, care făcuse armata la marină și caro avea tatuat po un braț un vapor, iar deasupra acestuia imaginea unei fele (numai bustul) și

dedesubt numele lui urinat de data nașterii — In plus inițialele și numărul unității militare căreia aparținea.
80 Mircea Ciobanul, caro a domnit tn două ritul uri (între anii 1546—1554 și 1558 — 1560), a devenit o figură populară nu numai fiindcă se trăgea din lumea rurală, dar și pentru că s-a arătat un dușman neîmpăcat al boierimii.

justificindu-se că el a împărțit oile după porunca domnească și că stăpînii și-au meritat pedeapsa primită, fiindcă nu s-au supus judecății drepte a domnului. Dar cînd el a răsturnat din glugă capetele însingerațe in fața lui Vodă, acesta nu s-a mai arătat deloc înduioșat de jalba lui; ci, m'înios la culme, poruncește boierilor să-l ducă la spînzurătoare fără întîrziere. în clipa aceea, ciobanul ii dostăinuieșto lui Negru Vodă că el este fratele lui! Ca să-l convingă, spune numele părinților lor și-i povestește cum de mic a fost robit de tătari, din care pricină s-a răzlețit de ai săi. Auzind acestea, domnul contramandează pe dată pedeapsa cu moartea; însă fiindcă încă nu e convins do adevărul spuselor lui Mircea Ciobănașul, vrea dovezi sigure. De aceea, el dă poruncă boierilor să-l cerceteze dacă are semne pe corp și să vadă ce fel de semne slnt în caz c-ar avea: — „Lăsați-1, nu-1 spînzurați, / Luați-1 și mi-1 dczbrăcați81 / Și de semne mi-1 cătați! / Că d-o avea vreun semnișor, / O fi vro viță de domn / Și mi-o fi d-un frățior. / Boierii mi-1 dezbrăca 82 / Și de semne mi-I căta. / Și ce semne că-mi găsia? / Găsia-n pieptu-i soarele, / Lumina cu razele; / Găsia în spate luna, / Lumina cu lumina; / în cei doi d-albi umerei, / Lucea doi luceferi; / Și-n creștetul capului, Scrisu-i spicul griului; / Și mai jos,la subțioară, / Scrisă-mi-i d-o săbioară: / Semne bune de domnie, / Soție 83 (sic!) de vitejie.. ,"84 * 86 Ca o confirmare a probei semnelor, Mircea Ciobănașul mai scoate apoi din gluga sa și un hrisov, din care de asemenea se vede că Negru Vodă e frate bun cu dînsul: „... Dar cel mic de ciobănaș, / Cu cămașa ca tina, / Cu piele ca zăpada, / Dacă vedea și vedea, / Mîna-n glugă că-mi băga / Și ristobul că scotea / Si pe masa-1 deschidea: / Negru Vodă să uita, / Lacrimile-l podidea, / Frățiori buni să găsia!...83
Acum, recunoașterea celor doi frați — regăsiți după o lungă despărțire —e desăvîrșită. Balada sfîrșește cu o mare petrecere la curtea domnească, sărbătorindu-se timp de „o lună și-o săptămlnă" bucuria întilnirii:,, Cum e legea domnilor / Și, mări, a-mpăraților1" 80 Negru-Vodă îi propunejfratelui său să-i dea tronul țării, iar el să se facă cioban în locul lui; Mircea însă refuză 87.

81 în original e tipărit „imbrăcați", noi am corectai, înlocuind forma aceasta eronată prin „dezbrăca!i", așa cum so află în alto varianta alo baladei.
82 Aici figurează în original aceeași oroare („îmbrăca"), pa care la fel am co-
rectat-o,
81 Foarte probabil este o oroare I. d, sd-f (ie.
M C. N. Mateoscu, llalade, Vrtîonll do Munte, 1909, p. 11,
86 7Ы., p. 11 — 12.
88 Ibidem, p, 12.
87 Ibid.

în versurile citate, se vede că ciobanul Mircca avea corpul tatuat cu o întreagă serie de semne. Balada ne pune-n față toată tematica tatuajului eroului, alcătuită In primul rlnd din motive care reprezentau imaginile principalelor astre cunoscute do popor: soarele

în piept, luna în spate şi pe fiecare umăr cîto-un luceafăr. In afară de acestea, un alt motiv nu mai puţin interesant îl constituie spicul de grlu din creştetul capului. De asemenea, foarte semnificativ este şi motivul săbiei tatuat mai jos de subsuoară. Varianta aceasta a fost culeasă de învăţătorul folclorist C. N. Mateescu din jud. Argeş, fără a ne fi indicat localitatea. Probabil, ea provine din satul său natal sau din acela unde a activat în cariera sa didactică. Există mai multe variante ale acestei balade. Noi cunoaştem, în afară de cea citată, încă patru, dintre care trei sînt cule se tot din judeţul Argeş. Cea mai completă şi mai bine conservată, din toată seria de cinci variante, este cea a lui Mateescu. Varianta din satul Oieşti — comuna Ciobani (jud. Argeş), culeasă de prof. Gr. Creţu, înainte de a fi publicat Mateescu pe a sa, seamănă pînă la identitate cu a acestuia din urmă, atît în ce priveşte conţinutul, cit şi forma. Intîlnim la ea numai puţine şi neînsemnate deosebiri în modul de exprimare. Cit despre pasajul cu tema tatuajului, acesta corespunde de asemenea, aproape întru totul, celui din varianta Mateescu. Uneori, chiar este redat mai clar. Astfel, cînd domnul îl dă pe erou în seama boierilor, Ie spune precis să-l dezbrace complet în baie, ca să-i poată examina bine tot corpul: .....Negru -Vodă de-auzea, / La boieri că-mi poruncea: / — Ia pasaţi / de-1 îmbăiaţi / Şi de semne să-l cătaţi; / Că de-o avea vreun semnişor, / Mi-o fi vreo viţă de domn. / Şi în baie-1 îmbăiau / Şi de semne mi-l cătau, I Semne la el că-mi găseau: / Găseau, în piept, soarele cu razele; / In spate, luna cu lumina; / Iar în cei doi umeri, / Luceau doi luceferi. / Acilea, la subţioară, / Găseau scrisă-o săbioară; / Semne bune de domnie, / Semne şi de vitejie.. ,“88 Remarcăm că în acest pasaj este omis motivul spicului de griu. Este, evident, o scăpare a rapsodului. Drept dovadă de schimbare totală a atitudinii afective a lui Negru-Vodă faţă do ciobanul Mircea — după proba semnelor de pe corp şi după proba hrisovului — apare in final porunca pe care o dă el boierilor de a-l duce po erou la „zaiafet44 intr-un leagăn de mătasă. Balada în chestiune so încheie cu identificarea ciobanului Mircea nu cu domnul Mircea Ciobanul — cum se int Uneşte do obicei — ci cu Mircea cel Maro; „...Ăsta-i Mircea, Miroiulică, / Care-a făcut Cozia, / Piatra Nămăieştilor,,. / Mlnăstirea din Brăduţ, / Cum nu s-a mai pomenit44 80

----------- _ L

68 Gr. Creţii, Folclor din Oltenia fi Muntenia, Bucureşti, 1970, n. 334-335. j

** Ibidem, p. 335. M

[/

Fenomenul care constă in a identifica pe un erou, in baza omonimiei, cu cea mai populară figură istorică — atribuindu-i-se acesteia din urmă faptele celei dintîi — este curent in domeniul folclorului. A treia variantă argeşeană, din comuna Priboieni, diferă şi ea prea puţin de varianta Mateescu şi e ceva mai dezvoltată, avînd un epilog lăutăresc — prin care cîntăreţul le aminteşte ascultătorilor de cinstirea cuvenită lor cu vin şi bani — ceea ce lipseşte complet la Mateescu. Totuşi, in pofida extensiunii ei, varianta din Priboieni prezintă unele omisiuni. Astfel, din forma tatuajului lipseşte imaginea lunii de pe spatele eroului. De asemenea, este omisă proba hrisovului. Dealtfel, după proba tatuajului, nu se mai simţea nevoia şi de cea a hrisovului, aşa că uşor a putut fi lăsată la o parte. A patra variantă, în care e reflectat tatuajul, provine din comuna Bragadiru, jud. Teleorman. Ea seamănă mult cu citatele variante din judeţul Argeş, însă în comparaţie cu acelea vădeşte semne de decadenţă şi în acelaşi timp e şi fragmentară. Ea începe deodată cu tînguirea ciobanului, fără nici-o localizare, putînd

da impresia cuiva neinițiat că eroul — spunîndu-și trista lui biografie — monologhează, în realitate, și aici el se află la divan înaintea domnului țării, căruia îi cere să-i facă dreptate. Cînd merge pentru a doua oară la judecata domnească — după ce s-a răzbunat pe foștii lui stăpîni — domnul nu se lasă deloc impresionat de jalba ciobanului, ci, gata să-l osîndească la moarte, îl întreabă răstit: - „Spune-mi mie cine ești, / Cine ești, din cin-te tragi, / Capete la stăpîni de spargi ?" 90 Cînd în clipa aceea, eroul pronunță numele părinților lor și-i spune că e frate cu domnul, acesta nu se încrede. îi arată atunci hrisovul. Domnul îl citește, dar tot nu-i vine a crede. De aceea, el îl dezbracă, spre a căuta proba cea mai convingătoare pentru el, adică semnele. Și în adevăr, el află pe corpul ciobanului semne domnești: „La răstoave căuta / Și frați buni că se găsea. / Pe-asta tot nu se-ncredea, / în spate mi-1 căuta, / D-un luceafăr îi găsea; 111 căta la subțiori / Și găsea doi lucefeori... 91 De data aceasta, orice îndoială a domnului s-a risipit; el s-a convins în fine că ciobanul este fratele lui. Precum vedem, în varianta din Teleorman, tatuajul se limitează numai la motivul luceafărului, care e mereu repetat, fiind plasat în trei părți ale corpului. Avem a face, evident, cu o palidă reminiscență din tematica așa de complexă, pe care am relatat-o în celelalte variante. Uitarea, dublată de neînțelegere, au făcut aici ravagii, reducînd tema la ultima ei expresie. Dar totuși, puținul cît a rămas atestă în mod incontestabil tatuajul. în alte variante însă s-a ajuns la completa sa înlăturare.

90 Gr. G. Tociiescu, Materialuri folcloristice, București, 1900, I2,p. 1236> y. 94-96. (M. F.)

81 M.F., Ij, p. 1236, vv. 105—111.

O ilustrare a acestei faze de totală eclipsare a lui ne-o oferă a cincea variantă, culeasă cin comuna Brădet, județul Argeș, de folcloristul T. Bălășel. Deși în cea mai mare parte seamănă cu celelalte trei variante argeșene, aceasta se deosebește totuși do ele prin deznodămlnt. Eroul nu mai e salvat de la moarte datorită descoperirii anumitor semne tatuate pe corpul lui, ci intervenției mamei sale, care apare inopinat ca un „deus ex machina*1 cu un firman împărătesc de la Țarigrad, dovedind prin el că domnul e frate cu ciobanul Mircea. Acest motiv final, •care s-a substituit tatuajului, este străin baladei în chestiune. El a fost atras aici dintr-o altă baladă, care are unele elemente comune cu aceasta. Remarcăm totuși că în județul Argeș — în această regiune de munte -a țării, în lumea păstorilor, care e mai conservativă — balada ciobanului Mircea a păstrat cel mai bine arhaica temă a tatuajului.

Nu e locul aici să discutăm și calitățile de ordin artistic ale acestei balade, care din punct de vedere al construcției epice, al evoluției gradate a acțiunii, cît și al modului cum sînt utilizate diferitele motive ce-o alcătuiesc, este o adevărată capodoperă a genului. între aceste motive, amintim peripețiile cu caracter profund realist ale vieții ciobanului Mircea povestite de el însuși sub forma de plîngere la divanul domnesc. Sînt trecute în revistă aspecte din cele mai tipice ale vieții ciobănești trăite -de către erou. Astfel, deosebit de evocativ este aici tabloul transhumanței de la munte la baltă — adică la Dunăre — și înapoi. Dar cel mai impresionant prin originalitatea și frumusețea lui, ca și prin rolul său de surpriză cu totul neașteptată — însă tocmai de aceea nespus de eficace în pregătirea deznodămîntului baladei — este fără îndoială motivul tatuajului.

Altă baladă, tot ciobănească, unde figurează tatuajul, este cea care circulă în popor sub numele de „Cîntecul lui Dobrișan". Aceasta

cunoaște un mare număr de variante, în diferite provincii ale României, dai* foarte puține din ele au motivul pe care-1 urmărim. De obicei, eroul principal •al baladei se numește Dobrișan, numai rareori în partea de est a Munteniei numele lui este Oprișan. Este desigur o șansă rară că admirabila variantă a baladei lui Dobrișan, culeasă de G. Dem. Teodorescu de la lăutarul brăilean Petrea Crețul Șolcan — unul dintre cei mai vestiți rapsozi ai poporului român — ne-a conservat tema tatuajului. Datorită memoriei excepționale a acestui lăutar — caro știa pe do rost zeci de mii de versuri ale celor mai variate cîntece — menționata temă a putut ajunge nealterată, în toată strălucirea oi, pînă la noi. Iată subiectul baladei: Dobrișan, bogatul cioban din Stoienești, care avea numeroase turme de oi, este plrît do niște boieri pizmași lui Mihnea-Vodă oă-1 întrece cu mult în avuții pe acosta și că ol ora do fapt un al doilea domn ţ în Țara Românească; că palatul său sclipește ca soarele și că in interiorul lui sînt odoare scumpe, pe caro numai sultanul le are. Dar pîrîșii Iui

Dobrișan stăruiesc cel mai mult — cu lux de amănunte — asupra bogățiilor de aspect ciobănesc ale acestuia: „...Tot mai are Dobrișan... / Vreo cinci sute de berbeci,... / Tot berbeci de coado berci / Cu coarnele răsucite / Și la vîrfuri poleite... / Ciobanii lui Dobrișan / Slnt boieri ca de divan: / în toiege rozimnți / Și-n caftane îmbrăca ți / Bacii lui poartă cîrligc, / Tot cîrligc de argint / Cum n-am văzut pe pămlnt, / Nici în lume de cînd sîntl / în capul cîrligelor, / în josul belciugelor, / Cîte-o piatră nestimată, / De plătește lumea toată/Și pietre de diamant/ Strălucește noaptea-n sat!/Tot mai are Dobrișan, / Cum ar avea un sultan.../Vro cinci sute de mioare, / Ce ies vara fătătoaro; / Buți cu vin / Și stupi cu miere, / Mult bănet / Și grea avere..02

Mihnca-Vodă, auzind acestea, se mînie peste măsură și-i poruncește-armașului mare să i-1 aducă îndată pe Dobrișan la București cu turme cu tot. Eroul ajunge noaptea cu oile și cu ciobanii lor la curtea domnească... Mihnea se trezește din somn de lumina pietrelor nestimate de la toiegele ciobanilor: crede c-a răsărit soarele! A doua zi, îl cheamă pe-Dobrișan la divan ca să-1 judece. Domnul il apostrofează cu ocări din cele mai injurioase și-1 osîndește la moarte. Dobrișan îl roagă in zadar să-i-cruțe viața, spunîndu-i că el este fratele lui. Mihnea-Vodă nici nu vrea s-audă, ci se leapădă cu indignare de așa frate: „.. .De cînd maica m-a făcut, / Cioban frate n-am avut !"03

Tocmai cînd gealatul se pregătește să-i taie capul lui Dobrișan, sosește într-un rădvan aurit o călugăriță. E mama lui Mihnea-Vodă și toto-*• dată și a lui Dobrișan. Ea îl oprește pe călău de-a împlini osînda, lovindu-1 cu palma peste obraji. Apoi, dă lui Mihnea un firman de la sultan prin care se adeverea că Dobrișan are dreptul la domnie. După ce citește firmanul, spune boierilor, neputîndu-și stăpîni lacrimile: — „Zău, boieri, z pe legea mea, / De cînd maica m-a făcut, / Cioban frate n-am avut, / Dar acum mi l-am găsit, / Că e lucru dovedit!.. ,"94

Cu toate acestea, uimirea lui Mihnea-Vodă este atît de mare încit el' tot nu e pe deplin convins. EI vrea o dovadă și mai palpabilă; de aceea: „...Vorba, măre, nu sfîrșea /Și el, măre, ce-mi făcea? / Pe atît nu se lăsa, / Ci de mînă-1 apuca / Și la baie mi-l ducea: / De-sarică-1 dezbrăca, / Fără haine mi-l lăsa. / Și pe dînsul, ce găsia ? / îi găsia, măre, la brîu, / Scris prejur un spic de grîu / Și la piept de se uita, / Scris pe dînsul ce găsia ? / îi găsia domnești odoare; / Sfinta lună, sfintul soare: / Iar în cei doi umerei, / Găsia doi luceferei" oa

*2 G, Dejn. Teodorescu, Poezii populare române, 1885, p, 474.
и Ibidem, p. 476.
M /bid„ p. 477. x
» Ibidem, p. 477, vv. 317-832.

Acum, crudul Mihnea-Vodă nu mai are nici-o îndoială. S-a convins definitiv că Dobrișan e os de domn și că în adevăr e fratele lui, cu care se vede dator să împartă domnia: . .El de mînă că-1 lua, / înăuntru că-I ducea, / Toți boierii că-și chema, / Mina maicii săruta / Și domnia-și împărția / Și din gura ce-mi zicea ? / — Iată, frate, să domnești / Slujbe mari să împărțești, / Boierii să rlnduiești."se
Constatăm că aici tema tatuajului apare in toată variata ei complexitate sub o formă aproape identică celei pe care am cunoscut-o la balada lui Mircea Ciobanul. Sînt în ea prezente principalele astre — luna, soarele și luceferii — precum și motivul spicului de grîu. Nu lipsește decît motivul săbiei, despre care credem c-a existat de asemenea Ia origine — dat fiind rolul lui simbolic important — însă de la un timp a căzut in uitare. Singura deosebire — neînsemnată de altfel — o vedem numai în modul cum sînt distribuite pe corp motivele tatuate: imaginile lunii și a soarelui sînt amîndouă plasate pe piept, iar nu una în piept și alta in spate; apoi motivul spicului nu se mai află pe creștetul capului, ci la briu, adică în jurul șalelor. Numai cei doi luceferi își păstrează neschimbate aceleași poziții. în ciuda acestor mici modificări, se poate spune că tema tatuajului este identică în ambele balade. în ultimă analiză, balada lui Dobrișan sau Oprișan e un splendid elogiu al vieții ciobănești, care este înfățișată ca fiind superioară oricărei altei ocupații, pînă și rangului domnesc, deoarece ea îl poate îmbogăți pe cioban într-o așa măsură, încît să ajungă a rivaliza sau chiar a-1 depăși în tot felul de avuții pe însuși domnul țării. Pe de altă parte, ea reprezintă adevărata fericire pămîntească, întrucît, în simplitatea și cumpătarea ei, este o viață total lipsită de griji. în această privință e foarte semnificativ finalul unei variante din județul Brăila, alta decît cea a lui Șolcan. Cînd Ștefan — la ospățul care sărbătorește bucuria fraților regăsiți — îi oferă fratelui său Oprișan tronul țării, acesta refuză, preferind sa rămînă și pe mai departe cioban: — „Vai! frate, dumneata, / Rămîi cu domnia ta, / Eu cu ciobănia mea! / Eu, frate, sînt învățat, / Ciobănia nu e de lăsat: / Eu beau apă din văgaș / Și văz bine că mă-ngraș; / Mi-e cămașa neagră ca tina, / Pielea albă ca hîrtia".97
O altă variantă a baladei Iui Dobrișan, în care aflăm tema tatuajului, este cea culeasă de folcloristul oltean T. Bălășel chiar din satul lui Ște-fănești (jud. Vîlcea). Și eroul acestei variante ilustrează o culminație a vieții firești de cioban înstărit avînd bogății nemăsurate, ceea ce stîr-nește ura neîmpăcată a unui boier pizmaș, care-1 pirăște la domn. Acesta poruncește ca ciobanul 'Dobrișan să fie adus la București, la judecată, cu turme cu tot. Mulțimea imensă a oilor lui este perfect sugerată de
»• /bid., p. 477.
•*' Teodor Bălășel, Clntece populare oltenești, tn FOM, II, 1967, p. 293.

versurile: „...Coada-mi este-n Stoenești, / Fruntea bate-n București.97 bls
Cînd domnul îl osîndește la moarte, poruncind gealatului să-i taie capul afară în curte, eroul indignat se împotrivește. El cere domnului să nu fie decapitat pe pămlntul gol ca orice oslndit de rind, ci în pridvorul palatului domnesc, fiindcă el este fiu de domn: — „Dalei,

doamne, Dragomire, / Nu mă tăia pe pămînt, / Nu slnt fecior de mojic; / Taie-mi capu pe pridvor, / Că sînt fecioraș de domn 1" 98
La auzul acestor cuvinte, domnul, nespus de uimit: „... De haine mi-1 dezbrăca / Și de semne mi-1 căta. / Semne mîndre de domnie / Prea multe că mi-și găsea / Și din gură l-întreba: / — Ia zi, zău, pe legea ta, / Din care viță te tragi ?" 99
Răspunsul lui Dobrișan dezvăluie pe de o parte originea lui domnească, iar pe de alta faptul surprinzător că el e frate cu domnul, care-I osîndise la moarte. Urmează apoi împăcarea odată cu recunoașterea fraților. Varianta se încheie cu refuzul lui Dobrișan de a primi tronul Țării Românești, pe care i-1 oferise fratele său.
în privința semnelor de tatuaj, varianta aceasta atît ne spune numai, cît e cuprins în citatul pasaj. Aflăm deci că domnul, cercetind corpul gol al ciobanului Dobrișan, a găsit pe el „semne mîndre de domnie" și încă „prea multe". Totuși, din atîtea semne, nu este specificat absolut nici unul 1 Este însă de sine înțeles că într-o variantă anterioară — poate chiar în uz]a generația care l-a precedat pe unchiașul Marin Badea-Bădică, rapsodul din Ștefăneștii Vîlcii — pasajul respectiv va fi fost mai bine conservat și după enunțul din citatele versuri a trebuit să urmeze în mod necesar enumerarea semnelor cu numele fiecăruia in parte și cu indicarea locului unde erau plasate pe corp. O elementară logică Îndreptățește această supoziție a noastră. Dacă imaginile înseși nu mai figurează în varianta discutată, e pentru că atunci cind, în circulația ei orală, balada s-a fixat sub forma variantei dinVilcea, numele și imaginile acelor semne se eclipsaseră deja în conștiința poporului, care mai păstra doar amintirea vagă a existenței lor. Și numai aceasta a putut căpăta expresie în cîntec. Dar nu ne îndoim că semnele domnești la care face aluzie varianta olteană au fost cindva — pe acele locuri, pe unde a circulat aceasta — aceleași pe care ni le atestă atît de clar și de precis varianta brăijeană a lăutarului Șolcan. în primul rind, vor fi fost desigur motivele astrale. Cît despre eroii principali ai variantei vîlcene, ei sînt departe do a mai evoca figuri istorice de domni ca in alte variante ale baladei, ci so pierd in atmosfera neguroasă a legendei:
″ bis. Ibidem, p. 287.
*e Ibid., p. 288,
•» Ibid,

domnul Țării Românești e numit Dragomir-Vodă, nume necunoscut în istoria principatelor române, iar tatăl eroilor — imaginat și el ca domn — este însuși Bucur, „care-a făcut Bucureștii" I
Faptul, de altfel, este în perfectă armonie cu străvechiul obicei al tatuajului devenit și el de mult element de legendă și păstrat încă, sub forma palidă mai sus relatata, do către această variantă olteană. O altă variantă a baladei lui Dobrișan, do la românii din Serbia — situați în regiunea din stînga Timocului — păstrează amintirea tatuajului sub cea mai palidă formă. E atît de palidă, ineît nici nu am avea dreptul s-o considerăm ca un vestigiu al acestui obicei, dacă in cele două variante anterior discutate nu ar exista motivele tatuajului exprimate într-un mod atît de clar și de categoric. în varianta timoceană e vorba de un singur semn, aflător pe capul eroului, ca in balada lui Mircea Ciobanul sau ca intr-o altă baladă timoceană, pe care vom cunoaște-o mai departe. Dar spre deosebire de acestea, varianta timoceană a cîntecului Iui Dobrișan ne povestește despre un semn banal, care nu are nimic comun cu tatuajul. Eroul îl are pe cap din vremea copilăriei, cînd fusese rănit cu sabia de către fratele său, pe cînd făceau amîndoi exerciții de luptă, în tema baladei, acea urmă a

tăieturii cu sabia divine semn de recunoaștere a fraților, dezvăluit de mama lor. Iată ce-i spune ea lui Ștefan-Vodă, in momentul cînd acesta dăduse poruncă să fie spînzurat Dobrișan: „...Da știi, muică, da nu știi, / Mici, voi, maică, cînd erați.../Și afară cînd ieșeați, / La săbii vă învîrteați. / Nu știu, muică, cum făcuși, / Pe Dobrișan îl rănișі. / Cu vîrful săbiei, / în creștetul capului, / Unde-i greu sărmanului / Dacă, maică, tu nu crezi, / Ia ia-i chivără din cap, / Să-i vezi semnu săbiat. / Tumute atuncea îmi credea, / Și ei frați mi se găsea, / Iar la curte se ducea, / Trei zile se veselea..100
Noi nu ne îndoim nicidecum că, la origine — în alte variante, pe care aceasta le-a avut de model — a existat pe capul eroului un motiv de tatuaj. Transformarea lui într-un semn obișnuit, provenit din rănirea cu sabia, a avut Ioc într-un timp cînd cu amintirea tatuajului dispăruse complet din conștiința rapsodului ca și a poporului. Nu se mai știa nimic despre acel vechi obicei. De aceea, cintărețul — ca să facă înțeles un semn, pe care în forma tradițională de tatuaj nu-1 mai înțelegea nimeni — l-a preschimbat așa cum am văzut.
în afară de aceste trei variante analizate mai sus nu mai cunoaștem deocamdată altele caro să conțină vreo urmă a tatuajului, deși foarte probabil vor mai fi oxietînd. Avem în față alte 9 variante ale baladei Dobrișan — Oprișan din diferite părți ale României1M. Peripețiile
*00 Cristeii Srnidii Tlmoc, Cttdece billrlnefti fi doine, București, 1967, p. 279-101 Din com. Serbăneștl - jud. OII (cl‘. ME I., p. 102—103); corn. Băneasa — jud. Teleorman [Ibidem, p. 103-105); com. Piatra - jud. Teleorman (ibid., p. 105-106); com. Mușetoșll - jiul. Argeș (ГОМ V p. 325-329); com. Vădeai

acțiunii lor sînt în linii generale aceleași; totuși, în toate aceste variante motivul semnelor de tatuaj lipsește. în aproape toate, mama eroului este cea care intervine spre a-1 scăpa de la moarte, fie prin simpla ei mărturie, fie §i cu atestarea unui hrisov sau firman. într-o singură variantă — cea din Dobrogea — mama nu apare deloc, fiindcă aici lipsește motivul frăției de sînge între domn și ciobanul Dobrișan. Deci, in mod logic, în această variantă nici nu putea exista motivul tatuajului, prin ale cărui semne să se dovedească originea domnească a ciobanului și implicit frăția lui cu domnul.
în ce privește deznodămîntul baladei, care o totdeauna fericit, numai varianta moldoveana — din colecția lui Alecsandri — face excepție, avînd un final tragic: eroul, deși inocent, este decapitat. Cind mama vine cu vestea grațierii, e prea tîrziu. Nu credem că acest deznodămînt, care e contrar concepției etice populare, poate fi atribuit poporului. Cît despre figurile voievodale cu care poporul îl identifică pe domnul din aceste 9 variante, ele variază între Mihnea-Vodă și Ștefan-Vodă. Mihai Viteazul din varianta bănățeană a lui At. M. Marienescu este desigur o rectificare a acestuia în loc de Mihnea. Ceea ce ni se pare deosebit de curios, e faptul că această baladă nu a circulat in Moldova; noi nu cunoaștem nici o variantă. Balada Oprișanul din colecția lui Alecsandri nu este o creație moldovenească, ci pur muntenească, precum rezultă din personajele ei și din locurile București și Stoenești — unde se petrece acțiunea. Dacă Alecsandri nu a primit-o de la românii din Muntenia, atunci varianta respectivă trebuie pusă pe seama sovejenilor, căci în mare parte sînt descendenți din vechii coloniști munteni din secolul al XVII-lea.
O întrebare care se pune acum — după ce am relatat motivul tatuajului în balada lui Mircea Ciobanul și în balada lui Dobrișan — este următoarea: cum se explică prezența acestui motiv — care uneori apare chiar în forme identice — în cele două balade, cind subiectele lor

diferă așa de mult? Există totuși în ambele un foarte important punct comun, care formează o punte de legătură deosebit de strinsă intre ele: este calitatea de frați a eroului principal și a domnului țării. S-ar putea spune că acesta e motivul-cheio al ambelor balade. Pentru probarea frăției de sînge între cei doi eroi ora nevoie do o dovadă foarte palpabilă, și cea mai puternică, mai convingătoare pentru domn, o constituiau semnele tatuajului. Prin ele но revelează în chip aproape miraculos că cio-

— jud. Brăila (EOM II, p. 289—203); eoni. Căința — fostul jud. Rtmnicu-Sărat (Diaconii, Folclor din JllmnicuPSărtil, II, p. 20—24); cum. Ticvaniu Mare — jud. Caras (At. M, Marienescu, Poezii populare din Transilvania, p. 116—120); Dobro-gea (fără indicarea sulului și iudețuhii); cf. T. T. Burada, O călătorie In Dobrogea, p. 184 — 187; Muntenii* (fără indica mu salului șl județului); cf, Alecsandri, Poezii populare (ed. Giuglea), p, 222 — 225.

banul osîndit la moarte este frate cu domnul care-1 osindise, ceea ce face ca acțiunea să-și schimbe subit cursul, rasturnîndu-se complet situația de pînă atunci: eroul nu numai ca e salvat de la moarte, dar din osîndit cum era, ajunge acum in mare cinste la curtea domneasca, iar în unele variante devine chiar domn. Prin urmare, datorită motivului comun al frăției se explica in cele două balade prezența tatuajului, care a fost simțită de popor ca foarte necesară pentru soluționarea conflictului dramatic. Dar în balada lui Dobrișan-Oprișan apare mereu mai în toate variantele mama domnului și implicit a eroului cioban — venind uneori înarmată și cu firman — ceea ce are drept efect că nu mai era nevoie de vreun alt motiv spre a se soluționa conflictul. în asemenea cazuri, motivul tatuajului nu mai putea fi simțit ca un element absolut indispensabil. EI încetează deci de a mai fi motivul hotărîtor de care să depindă deznodămîntul baladei. Noi opinăm chiar că în balada Iui Dobrișan nici nu a existat, la origine, tatuajul, ci motivul decisiv il reprezenta aici mama celor doi antagoniști. Locul de origine al temei tatuajului este balada lui Mircea Ciobanul, unde ea avea funcția de a determina deznodămîntul acțiunii. în balada aceasta, după cît se pare nu a figurat inițial motivul mamei salvatoare, ci el a fost atras aici din balada lui Dobrișan-Oprișan, datorită comunității motivului frăției. Dar prezența motivului mamei a fost fatală pentru motivul tatuajului care alături de acela nu mai constituie nicidecum o necesitate indispensabilă în baladă. Astfel, ori de cîte ori apărea în scenă mama eroilor, aceasta însemna pentru el trecerea în umbră sau completa lui eliminare. Așa se face că într-o variantă a baladei lui Mircea Ciobanul, din județul Argeș — regiune unde tema tatuajului a fost cel mai bine conservată — a dispărut complet orice urmă de tatuaj. Și tot astfel se explică faptul că în covlrșitoarea majoritate a variantelor baladei Dobrișan-Oprișan tema tatuajului este inexistentă.

O a treia baladă, unde figurează motivul tatuajului, provine de la românii din regiunea Timocului iugoslav și anume din localitatea Alexan-drovăț (jud. Kraina). Subiectul ei nu are nimic comun cu celelalte două, pe care le-am examinat anterior. Este povestea tragică a marelui vistier Dediu, ginerele lui Negru-Vodă, pe caro acesta, de teamă să nu-i ia domnia îl aruncă în închisoarea cea mai grea, ca să piară acolo. După 9 ani, în urma stăruințelor fiicii salo Drag na, il scoate din temniță, insă nu pentru a-1 elibera — precum o amăgise pe fiică — ci pentru a-1 ucide mișelește. Negru-Vodă 1! urăște do moarto po Dediu, fiindcă toți boierii divanului îi arată o nespus do mare simpatie; în special pentru darul pe care-J avea de a vorbi frumos; Negru-Vodă ce-mi vorbea,/

m C. Sandu Tlmoc, Poezii populare de la romd/iii din Valea Tirnocului, Cra-iova, 1943, p, 267-268, vv. 23-29.

Nima-n samă nu-1 băga, / Dară, Dediu cînd vorbea, / Toţi boierii-1 asculta, / Vorbă dulce îmi zicea; / Şi-n părete s-o vrea, / In părete să lipea!‟ 103
Dar ura lui Negru-Vodă va izbucni implacabilă, atunci cînd va afla că vistierul purta pe corp semne care-1 prevesteau să fie domnul Ţării Româneşti. în adevăr, Negru-Vodă — pe care această baladă ni-1 înfăţişează ca pe un monstru total lipsit de scrupule — o îndemnat de doamna lui să-l cerceteze pe Dediu, ca să vadă dacă nu cumva are pe corp asemenea semne: — „Domnule, boierule, / Cînd o venea Dediu-acasă, / Noi să-1 luăm / Să mi-l cătăm:/L-o fi Domnu pe-el ursat, / Să fie el împărat ?/Să-1 cătăm cita pin cap, / O-avea sămnu de-mpărat !‟ 101 Domnul o ascultă şi cum sosi Dediu acasă: „...Negru-Vodă puiu de domn / N-avea minte de un om 1 / îl cătă pe Dediu-n cap! / Găsi semnu de-mpărat. / Da mi-l cătă pe sub briu: / Găsi spiculeţ de grîu. / Şi mi-l cătă printre spete, / Găsi spiculeţu verde. / Şi-1 cătă sub subţioară. / Găsi sămn de săbioară. / Negru-Vodă — aşa vorbea: / — Făi cocoană, soaţa mea, / Bune sămne s-a arătat: / C-o să fie de-mpărat.101
Din clipa aceea, Negru-Vodă — înţelegînd că primejdia deposedării lui de tron este iminentă — şi-a revărsat fără cruţare toată urgia asupra tînărului vistier. El nu mai ţine seamă de nici unul din imperativele moralei: nici de păcatul greu pe care-1 săvîrşeşte prin crima lui şi nici de nenorocirea fiicei sale, care-1 blestemă grozav pe tatăl ucigaş, sinucigîn-du-se apoi lîngă corpul neînsufleţit al soţului ei. Totuşi, finalul baladei înlătură acest nemaipomenit dezechilibru etic, prin faptul că blestemul < înfricoşat al fiicei se împlineşte întocmai. Astfel, marele vinovat îşi primeşte în cele din urmă plata faptelor sale.
Referitor la tatuaj, se cuvine să relevăm mai întîi că, în această baladă, semnele de pe corpul eroului nu au a proba ca în celelalte şi frăţia celor doi antagonişti, ci exclusiv originea monarhică a purtătorului. Apoi, în balada sud-dunăreană, spre deosebire de celelalte două balade — ne gîndim la acele variante ale lor care conservă cel mai bine tema tatuajului — semnele de pe corpul eroului se reduc la două; spicul, care apare de două ori — sub aspecte variate, în două părţi diferite ale corpului — şi sabia. Lipsesc deci aici astrele: soare, lună, stele. Să avem a face oare cu o simplă omisiune datorită uitării ? ori, poate, cu o selectare specială a motivelor menţionate? adică, să presupunem că astrele au fost lăsate intenţionat la o parte, ca neavînd aderenţe intime cu obiectivul principal al baladei. Deşi ipoteza selecţiei nu pare cu totul improbabilă, noi credem mult mai verosimilă omisiunea, explicabilă printr-un __ „lapsus memoriae‟ al cîntăreţuhii. în adevăr, orice semnificaţie am atri-

103 Ibidem, p, 268 269, vv. 61- 67. ,0‛ Ibidem, p. 269, vv. 70 -83.

bui semnelor conservate de această baladă, motivele astrale nu ar fi impietat în nici un chip asupra ei. Pe de altă parte, nu e mai puţin adevărat că intenţia selectării — aducînd cu precădere în cîmpul conştiin-> ţei clntăreţului anumite motive, asupra cărora se concentra toată atenţia lui — a putut contribui într-o însemnată măsură la ignorarea celorlalte motive din complexul tatuajului. în privinţa semnelor de pe corpul eroului, prezintă de asemenea interes să relatăm că cercetarea lor de către Negru-Vodă începe de la cap, unde s-ar părea că era plasat semnul cel mai important dintre toate. Soţia domnului şi

totodată instigatoarea lui împotriva ginerelui lor, Dediu Vistierul, numai la cap se gîndește, cînd îl îndeamnă pe Negru-Vodă să-i caute semnele: „...Să-l cătăm cita pin cap, / O-avea sămnu de-mpărat!‟

Iar domnul se conformează întocmai îndemnului soției, cercetînd mai întîi capul și numai după aceea celelalte părți ale corpului: „îl cătă pe Dediu-n cap;/Găsi semnu de-mpărat...‟

Apoi, urmează căutatul la brîu, la spate, la subsuori. Și precum povestește balada, pe capul lui Dediu, Negru-Vodă a descoperit „sămnu de-mpărat‟. Dar ce anume semn era acela — cum arăta, cum se chema — balada nu ne spune. Aceasta va rămînea, poate, pentru totdeauna o enigmă, dacă nu se va mai găsi vreo variantă — ceea ce-i foarte puțin probabil — care să mi-1 dezvăluie. Am văzut că în două din variantele baladei lui Mircea Ciobanul semnul din creștetul capului este „spicul grîului‟. Nu pare deloc verosimil ca acest semn să fi fost și pe capul eroului din balada timoceană; ar însemna să fie repetat pentru a treia oară! în balada lui Dobrișan — varianta brăileană cîntată de Șolcan — figurează de asemenea spicul de grîu, care e plasat tot la brîu, ca și in balada din Timocul sîrbesc. Nu mai cunoaștem decît o singură variantă a acestei balade și anume una din Muntenia (corn. Breaza — județul Prahova), circulînd in popor sub numele „Cîntecul lui Deiu Hatmanul". Deci rangul boieresc al eroului este altul aici, dar tot dintre cele mai înalte. Soția lui și fiica domnului se numește Dragna, la fel ca la românii din Serbia. Domn nu mai e legendarul Negru-Vodă, ci Ștefan-Vodă; dar dacă numele e schimbat, caracterul personajului e același. Acțiunea și deznodămîntul variantei prahovene sînt și ele aceleași ca și la românii timoceni. Varianta în chestiune însă nu cuprinde motivul tatuajului. Desigur, vor mai fi existat și altele lipsite do respectivul motiv, dar aceasta nu ne interesează. Pentru ilustrarea lor no limităm docidoa fi menționat varianta munteană din județul Prahova.

în concluzie, constatăm că și balada mai sus discutată — prin *♦ varianta ei sud-dunăreană — reflectă tatuajul sub o formă analoagă celor întîlnite în balada lui Mircea Ciobanul și cea a lui Dobrișan, măcar că această formă s-u întîmplat să fio oliptică do unele motive, ceea ce e

un fenomen foarte natural de altfel. Dar o de presupus că vor fi existat și variante unde tema tatuajului va fi apărut în toată complexitatea ei.

Acum, după ce am luat act de modul cum se oglindește în epica populară în versuri, la romani, tatuajul, să scrutăm îndeaproape tematica lui, așa cum apare ea in cele trei balade analizate mai sus și s-o raportăm la împrejurările speciale ilustrate de acțiunea lor. în tustrele baladele, eroul — fie ca e cioban, fie că e mare vistier — el este în același timp și prinț, adică fecior de domn, ceea ce constituie o taină neștiută do nimeni afară de dînsul. E taina care, in clipa dezvăluirii ei, va constitui elementul-surpriză al fiecăreia din menționatele balade. Numai că, pe cînd în balada lui Dediu Vistiernicul descoperirea acestei taine devine sursa avalanșei de nenorociri, care se năruie din senin asupra eroului culminînd cu moartea sa de martir; în cele două balade ciobănești, dimpotrivă, aflarea tainei schimbă brusc cursul cu perspective sumbre de tragedie al acțiunii, determinînd un deznodămînt nespus de fericit în locul unei catrastrofe. Asemenea miracole se datoresc semnelor de tatuaj găsite pe corpul eroului! Cum erau figurate aceste semne, am văzut deja. Dar nu puțin interes prezintă pentru noi faptul că ele erau monarhice, adică specifice unui prinț. E ceea ce ne spun răspicat fiecare din cele trei balade, dintre care cea a lui

Mircea Ciobanul le numește „semne bune de domnie"; a lui Dobrișan le numește cînd cam în același chip „semne mîndre de domnie", cînd „domnești odoare11; iar a lui Dediu Vistierul — prin graiul lui Negru-Vodă, uimit la culme de descoperirea făcută — le califică astfel: „Bune sâmne s-a arătat: / C-o să fie de-mpăraC\ sau, referindu-se la semnul principal: „săninu de-mpărat".
Remarcăm însă că aceste date, oferite de epica noastră populară cu privire la tatuaj, concordă cu informațiile pe care ni le dau scriitorii antici — atît greci, cît și romani — despre traci în general și chiar in special despre semințiile tracice din cuprinsul Daciei. Începînd cu He-rodot, cei mai mulți relatează că, la traci, se tatuau nobilii, iar Dion Chrysostomos, Pomponius Mela și Ammianus Marcellinus stăruiesc cu deosebire asupra faptului că cu cît desenul e mai bogat și mai frumos executat, cu atît mai nobil e neamul căruia aparține persoana purtătoare. Dion, referindu-se la femeile traco spune că un asemenea desen purta însăși regina tracă. Așadar, după mărturiile antice, la traci tatuajul reprezintă o înaltă distincție. Dar, din fericire, noi putem constata chiar astăzi, în realitatea etnografica vio — la popoarele in stare do natură din celelalte continente — o semnificație analoagă a tatuajului. în adevăr, atestări in acest sens alo etnologilor și antropologilor abundă. Astfel, Ratzel ne informează că în Oceania — po insulele Societății, Caroline, Marquises... — „oamenii simpli sînt tatuați numaipoșolduri,

Γ-' pe cînd cei bogați și nobili sînt tatuați pe tot corpul1110s. Antropologii Waitz și Gerland ne spun că „un Marchizan, cu cit e mai bătrln și mai nobil, cu atît e mai copios tatuat" 10°. Tot de la ei aflam că, In insulele Marquises, regele și marele preot au nu numai tot corpul tatuat, și ci fața, care de obicei acolo nu se tatuează 105 * 107. Apoi, aceiași antropologi ne atesta că pe insula Samoa oamenii din popor și sclavii nu se tatuează și că tatuajul este aici un semn do noblețe lo8 * * * *. Iar referitor la locuitorii insulelor Marquises, tot ei relatează că la aceștia și poporul se tatuează, însă niciodată așa de frumos și de îngrijit ca șefii de trib 10B. Etnologul I. Atoli Joyce ne comunică că, în Noua Zeelandă, tatuajule privilegiul clasei dominante no. In Borneo, la tribul Kayan, se tatuează numai căpeteniile, care poartă anumite semne ale rangului pe brațe ni. în Africa, femeile din triburile Wabari și Bateke — din regiunea Congoului mijlociu — care au tatuate desene frumoase pe spinare, slnt soții sau fiice ale căpeteniilor de trib U2. La fel și în Borneo la tribul Kayan, numai acestea au dreptul să se tatueze pe șolduri113. A. C. Iladdon ne face cunoscută că, în Noua Zeelandă,c unii louitori de rang nobil obișnuiesc să-și tatueze pe corp blazonul strămoșilor iluștri114.
In ce privește tatuajul căpeteniilor de triburi, care se caracterizează prin semne cu totul speciale, se știe că el juca odinioară un rol foarte important în relațiile poporului Maori cu europenii. în adevăr, adeseori, documente de cea mai mare valoare — cum erau cele referitoare la transferul de proprietăți funerare de la băștinași la colonizatori — in loc de a fi semnate de către căpetenia tribului cu numele său, aveau reprodus parțial, de mîna acestuia, desenul tatuat ne fata lui115.
Așadar, astăzi, la unii dintre primitivii exotici, tatuajul de asemenea apare ca o distincție de clasă, indicînd rangul social al persoanei tatuate. Și cum de obicei există p ierarhie a rangurilor nobiliare, aceasta se reflectă fidel în motive speciale desenate pe corpul celor îndreptățiți să le poarte. în sfera unor asemenea desene de tatuaj se circumscriu și „semnele mîndre de domnie" sau „domneștile odoare11 ori

„sămnu de-mpărat‟ din baladele românești, care ilustrează treapta cea mai înaltă a menționatei ierarhii.

105 Friedrich Ratzel, Volkerkunde, Leipzig, 11, p. 137.
104 Tlieodor Waitz, Anlhropologie der Nalurvolker, VI, Leipzig, 1877, p. 23.
107 Ibidem.
’08 Ibidem, p. 30.
Ibidem.
1,0 Cf. Нар. Мира, cap. VIII, p. 237.
1,1 'Zeitschrifl fiir Htlniologie, licrlin (ZAi), XXXII, p. 73.
m ZE, XIX, n. 626.
*» Cf. Ebert, RV, XIII.
114 Cf, Нар. Мира, p. 14.
116 Cf. Нар, Мира, cap. VII) (I. Atoli Joyce), p. 207.

Observăm Insă că in trei din variantele lui Mircea Ciobanul motivele plastice de pe corpul eroului sînt calificate nu numai ca „semne bune de domnie", ci totodată drept „semne și do vitejie" 116. Aceasta nu e o simplă expresie poetică, datorită invenției rapsozilor noștri populari, ci ea reprezintă un vestigiu din terminologia obiceiului tatuării romanilor, așa că din sfera acestuia a fost adoptată de lăutari. După noi „semnele de vitejie" sînt motive do tatuaj cu un vădit caracter arhaic; Autohtonismul lor e tot atît de indiscutabil ca și al semnelor „domnești" examinate anterior. La scriitorii antici nu aflăm mențiuni speciale despre ele cînd vorbesc despre tatuaj, fiindcă ei nu s-au arătat interesați să cerceteze în amănuntele sale acest obicei barbar. Dar nu poate fi îndoiala că motivele consacrate vitejiei bărbaților au existat la multe popoare, dacă nu chiar la toate acelea la care ei au semnalat prezența tatuajului. Poate o dovadă indirectă pentru timpurile cele mai vechi din istoria românilor să fie faptul că triumfătorii lor apăreau vopsiți cu roșu în timpul paradei, care sărbătorea victoria repurtată de ei pe cîmpul de bătaie 117. Cum pictarea corpului, din punct de vedere genetic, e strîns legată de tatuaj, care reprezenta doar o fază mai avansată a simplei pictări, s-ar putea deduce că acest mod de a distinge virtuțile războinice ale eroilor s-a comunicat apoi tatuajului, luînd noi forme 118.
Totuși, dovezi concrete despre arhaismul semnelor de tatuaj, care omagiază vitejia, ne oferă din belșug etnografia popoarelor exotice primitive de astăzi, a căror treaptă culturală e desigur comparabilă cu cea a „barbarilor" Europei antice. Pentru ilustrarea fenomenului, vom spicui cîteva exemple mai tipice de la menționații primitivi. Astfel, la tribul Osaga din America de Nord (de pe Missuri), bărbații care săvârșeau acte de eroism în război erau tatuați cu motive speciale, ceea ce constituia o mare cinste pentru ei119 * * Tot despre indienii Americii de Nord — din regiunea meridională — Waitz relatează că, la unele triburi, tatuajul nu era permis decît vitejilor, ca o recompensă pentru faptele lor 12°. La fel, tatuajul, la unele triburi din Melanezia reprezintă o rară distincție acordată bărbaților viteji, pentru diferite fapte de arme ш. în Guineea nu sînt îndreptățiți a se tatua decît bărbații, care s-au remarcat în război prin isprăvi vitejești. Ei sînt tatuați cu anumite motive

116 Cf. Gr, Crețu, op, cit., p. 335; C. N. Mateescu, op. cit., p. 11; Marin Buga, Folclor de pe Argeș, în Folclor din Oltenia și Muntenia, III, 19GS, p. 844.
117 Plinius, op. cil., lib, XXШ, cap. 7.

118 Deși, pe de altă parte, vopsirea corpului cu roșu de miniu poate fi interpretată mai degrabă ca o măsură profilactică împotriva dooohlului la ale cărui funeste efecte se credea cil triumfătorii orau foarte expuși.
116 Cf. Ebert, HV, XIII, p, 197.
no T}L Waitz, op. cil,, Ш, p. 95.
lîl Dr. Georg Buschan, JJie Sil ten der Vâlker, I, p. 50,

foarte caracteristice. Pentru a li se recunoaște acest merit, trebuiau să fi ucis cel puțin cinci dușmani122. Același lucru s-a constatat și la unele triburi africane 123, precum și in insula Borneo 124. în fine, după atestarea unui istoriograf spaniol din secolul al XVII-lea, la indigenii din peninsula Yucatan, tatuajul era un „privilegiu al vitejilor" 125 *.
Dar nu este lipsit de interes că relatam de asemenea că, la tribul american Osaga mai sus amintit, in tematica tatuajului consacrat bărbaților viteji existau diferite grade de distincție, după însemnătatea faptelor eroice săvîrșile: anumitor acte le corespundeau anumite motive. Era o adevărată ierarhizare a meritelor războinice, care se reflectau în tatuaj. în concluzie, motivele plastice cu care primitivii exotici și-i tatuau pe vitejii lor sînt comparabile cu decorațiile militare ale popoarelor civilizate, la care, firește, ierarhia meritelor așa-zise vitejești e mult mai variată și mai complexă decît cea a tribului american de pe Missuri! Demn de relevat este însă faptul că, la unele din popoarele în stare de natură, onoarea de a fi tatuat cu anumite motive caracteristice pentru acte de bravură era transmisibilă de la viteazul care le-a săvîrșit la membrii familiei sale, chiar și la cei de sex feminin: la fiică sau la soție, care aveau dreptul și ele să se împodobească cu glorioasele semne 12e. Foarte probabil, li se recunoștea descendenților chiar dreptul ereditar de a se tatua în acest chip.
Cunoscînd acum, în urma paralelismelor stabilite mai sus, substratul folcloric al „semnelor de vitejie", ne explicăm ușor cum prințul din baladele românești era tatuat totodată cu ele, în baza unui drept de moștenire de la părintele său. Aceste semne îndeplineau totodată la dinsul funcția de simboluri ale celei mai înalte virtuți, care se cerea unui viitor domn: vitejia. Dar e momentul să ne întrebăm: care anume erau „semnele de domnie" și care cele „de vitejie" de pe corpul eroilor acestor balade? Imaginile motivelor de tatuaj ne sînt foarte clar relatate; totuși poetul popular nu le separă unele de altele, spre a face o distincție tranșantă între ele, ci ni le prezintă de-a valma. Unul singur apare însă în toată claritatea ca semn de vitejie, fără a fi fost nevoie să ni-1 recomande în mod special ca atare. Acesta este semnul săbiei, pe care-1 aflăm figurînd în balada lui Dediu Vistieriul de la românii din Serbia: „... Și-l căta sub subțioară, / Găsa săinn de săbioară... "127 și în trei

122 ZE, XIX, p. 148.
123 Edward Burnett Tylor, Primitive cultvre, p. 129; Ebert, RV, XIII, p 190 — 191.
121 Cf. Нар. Мира, p. 445 (Cit. IIoso).
Cf. Wilhelm Joest, Tătowiren, Narbenzeichen und Korperbemalen. Ein Beitrag zur Vcrgleichenden Etimologie von..., Berlin, „A, Ascher‟, 1887, p. 48.
1M Cf. Ebert, RV, XIII, p. 192.
117 C. Sandu Timoc, op. cit., p. 269.

в!

variante ale baladei lui Mircea Ciobanul: Și mai jos, la subțioară / Scrisă-mi-i d-o săbioară..128

A existat oare în antichitate, la popoarele care practicau tatuajul un asemenea semn de distincție, sau altele analoage, pentru viteji? N-o putem afirma pe bază de documente. Dar dacă anticii nu ne-au lăsat nici o mărturie despre el, ar fi fost de așteptat ca oamenii de știință ai epocii moderne, in special etnologii, să ni le fi distins dintre celelalte motive de tatuaj și să ni le fi reprodus sau descris sub aspectele sub care ele se prezintă la popoarele în stare de natură, unde existența lor —precum s-a văzut — este atît de frecvent semnalată. Nu cunoaștem o asemenea lucrare, deși între motivele desenelor de tatuaj ale exoticilor par a fi identificabile, ca simboluri ale vitejiei, unele semne care sugerează imagini de arme primitive: arcuri, săgeți, sulițe, bumeranguri... Ne este atestată însă în modul cel mai sigur imaginea săbiei ca semn de tatuaj, la unul din popoarele Iugoslaviei și anume]a bosniacii de religie catolică din timpul nostru. Meritul este al medicului austriac L. Gliick, care — în interesantul său articol despre tatuajul catolicilor din Bosnia și Herțegovina — prezintă trei fotografii cu acest semn plasat pe braț 129. Truhelka, autorul unui excelent studiu asupra tatuajului la aceeași i populație iugoslavă, a remarcat și el la un bosniac — fost soldat în armata turcă, pe cînd Bosnia era sub ocupație otomană — semnul săbiei tatuat pe brațul drept al acestuia, mai jos de umăr. El însă a repudiat acest prețios document etnografic, pe care a avut prilejul să-1 vadă și, în disprețul său, nici măcar nu l-a fotografiat spre a-1 include celorlalte admi-<* rabile figuri din lucrarea lui. El își justifică atitudinea spunînd că acest semn face parte din categoria de motive artificiale, complet străine tradiției folclorice bosniace. Dacă pentru alte motive din menționata categorie Truhelka are dreptate, la motivul săbiei, ca și la cel al buzduganului, el se înșeală considerîndu-le drept imitații tîrzii de origine străină. După părerea noastră, ele sînt tot așa de vechi și de autentice ca și celelalte, pe care Truhelka le socotește în mod just autohtone. Motivarea acestui autor — sprijinită pe mărturia fostului soldat cu semnul săbiei tatuat pe braț — nu e deloc convingătoare. Dacă în războiul contra muntenegrenilor comandanții turci porunceau ca soldații sîrbo-croați să fie tatuați cu acel semn, ca să-i recunoască ușor în caz de dezerție, ei o făceau servindu-se — pentru scopurile lor — de un element autohton de veche tradiție. Sîrbii și croații, înrolați cu sila în oastea turcească, dezertau în masă nu din lașitate sau lipsă de curaj, ci pentru că nu voiau

128 C. N. Mateescu, op, cil., p. 11; Marin Baga, op. cit., p. 844; Gr. Crețu, op. cit., p. 355.

129 L. Gliick, Die Tătoivirung der liant bei den Katholiken Bosniens u. der Hercegovina; aici, în fig. 5 p. 5, semnul săbiei o po antebraț, iar în fig. 6 p. 5 și fig.7 p. 6, e pe partea superioară a brațului.

sâ lupte Împotriva fraților lor din Muntenegru. Noi credem că e greu de imaginat ceva mai în concordanță cu tradiția populară decît sabia sau buzduganul, ca motive de tatuaj pe corpul unui tînăr bărbat, mai ales cind o vorba do un popor cu recunoscute însușiri războinice ca sîrbo-croații. Pe de alta parte, dacă ne referim la sabie in special, nu trebuie uitat că ea a devenit do foarte multă vreme, la popoarele Europei — și desigur nu numai la alo Europei — simbolul însuși al vitejiei pentru bărbați, considerați a fi legitimii ininuitori ai acestei arme, în rolul lor de apărători ai țării și ai familiei, spre deosebire de femei, cărora Ii se atribuie ca simbol furca de tors 13°.

Dar dovada cea mai categorică împotriva afirmației lui Truhelka o constituie însuși faptul că în epica populară în versuri a românilor — și anume in două vechi balade ale ei — sabia este atestată, precum am arătat, ca motiv de tatuaj pe corpul unui tînăr prinț. Este adevărat, dintre cele trei figuri, care — în fotografiile lui L. Gliick — reprezintă semnul in chestiune tatuat pe un braț bărbătesc, numai la cea de sub nr. 5 130 131 el se identifică cu sabia propriu-zisă, pe cînd la cele de sub nr. 6132 și la cea de abia schițată prin două linii încrucișate, de sub nr. 7133, avem de-a face cu iatagane turcești in toată puterea cuvîntului. Aceasta Insă nu înseamnă nicidecum că motivul însuși este turcesc, adică de tîrzie influență. Iataganul, care de altfel nu e decît tot o specie de sabie de o formă mai deosebită, este o simplă adaptare foarte naturală la împrejurările istorice speciale, care caracterizau viața popoarelor din Peninsula Balcanică în timpul dominației otomane. Dar motivul de tatuaj al săbiei este, la bosniaci, cu mult anterior expansiunii turcești în ținuturile iugoslave.
Noi vedem așadar în vestigiul poetico-folcloric românesc și în imaginea săbiei, ca motiv al tatuajului actual din Bosnia, două mărturii contemporane ale aceluiași vechi obicei, care — pe deasupra conceptului de popor și de țară — circula odinioară liber, fără a cunoaște granițe, pe cuprinsul zonei sud-est-europene, unde trăiau intr-o parte ramura tracă a geto-dacilor, iar în altă parte ilirii. Nu știm dacă motivul săbiei e atestat azi în practica tatuajului și la albanezi. Existența lui insă, la acest popor, ni se pare foarte probabilă.

130 Astfel, la poloni, chiar a hiat naștere în limba lor expresia „po mieczu", care ad Htteram ar însemna „după sabie", dar al cărei sens figurat, cel real, este „după tată", ceea ce designează înrudirea pe linie bărbătească („linia mțska"). Paralel cu aceasta, există expresia „po kqdzioli", caro ud litteram Înseamnă „după furca de tors", dar al cărei sens real, duși simbolic, este „după mamă", designlnd înrudirea Intre două sau mai midie persoane pe linie femeiască („linia zenska").
131 L, Gliick, op. cil., p, 5,
133 Ibidem.
133 Ibid., p. 6.

Un alt semn tatuat pe corpul eroului epic român este spicul griului, pe care ni-1 atestă toate cele trei balade populare mai sus relatate. în varianta brăileană a baladei lui Dobrișan, culeasă de la celebrul rapsod român Șolcan, versurile care-1 menționează sună: ..îi găsia măre, la brîu, / Scris prejur un spic de grîu..." 134
Apoi, în două variante argeșene alo baladei lui Mircea Ciobanul, motivul în chestiune este indicat astfel: ... „și-n creștetul capului, / Scrisu-i spicul griului.135
în fine, in balada lui Dediu Vistieriul, de la românii din regiunea Timocului sîrbesc, motivul acesta apare consecutiv de două ori: Da mi-1 cătă pe sub brîu: / Găsi spiculeț de grîu; / Și mi-1 cătă printre spete, / Găsi spiculețu verde... " 130
Se pare totuși că aici nu e vorba chiar de-o repetiție a motivului, ci de două motive distincte, care deși sînt asemănătoare, nu sînt identice. Credem că poetul popular se referă la două aspecte diferite ale spicului, care, în desenul tatuajului, era colorat în chip variat: cel de Ia brîu prezenta o culoare, iar cel din spate alta, desigur chiar verde, așa cum spune cîntecul. Reflectînd asupra acestui motiv, s-ar zice că nimic nu poate fi mai potrivit decît spicul de grîu ca semn de tatuaj pe corpul unui personaj român! în adevăr, el pare specific pentru un popor de plugari, cum au fost totdeauna, din cele mai vechi timpuri ale istoriei lor, românii, la care această profesie o

precumpănea pe cea păstorească. Totodată, motivul respectiv s-ar acorda perfect și cu rangul monarhic al eroului, care era predestinat să domnească peste români, adică într-o țară unde principala sursă de bogăție era griul. Dar, spre surpriza noastră, acest motiv, care la români numai amintește de practica tatuajului, ne este de asemenea atestat de însăși realitatea folclorică vie din Iugoslavia și tot la bosniaci. Avem a face prin urmare cu un motiv consacrat de o tradiție veche în cadrul acestei datini. Totuși, el nu a putut lua naștere și nu a putut fi practicat decît Ia popoare la care ocupația agrară era îndeletnicirea lor principală. Truhelka ilustrează imaginea acestui motiv — numit de popor „K.las" adică „spic" — prin desenele a 5 variante deosebit de interesante, care toate so pot defini ca o combinație estetică de linii drepte și curbe, iar uneori și de puncte. Acestea sînt grupate într-un tot unitar în așa mod, Incit sugerează forma spicului de grîu. Fiecare din ele este alcătuită dintr-un lung ax vertical, în jurul căruia slnt dispuse simetric mici grupuri do orenguțo trifurcato137, sau slnt aranjate In sorii de cruci1:,H, La baza unora din variante se aflä

ш G. Dem. Teodoreseu, op. cit,, p. 477.
131 C. N, Matecscu, op. cit,, p, 11; Marin Baga, op. cil., p. 844.
C. Sandu Timoc, Poezii populare do la românii din l'alea Timocului, p. 269.
137 Cf. Truhelka, fig, 49 șl 51, p, 501.
138 Cf. fig. 52 și 53, p. 501.

un cerc sau chiar două, avînd în juru-i în chip de raze mici segmente de dreaptă sau crenguțe trifurcate 139. Cea mai complicată însă dintre aceste variante are forma unui lung șir de romburi, străbătute prin mijloc i de axul vertical și avînd la bază două cercuri 14°. într-un cuvînt motivul de tatuaj în chestiune apare ca o stilizare geometrizantă a imaginii spicului natural, pe care tatuorul sau tatuoarea bosniacă l-a avut în minte ca model. Este mai mult decît probabil că tot vreo formă de tipul variantelor din Bosnia actuală va fi avut și motivul de tatuaj al spicului de grîu atestat de baladele populare românești.

în fine, alte semne de tatuaj nu mai puțin interesante, care figurează pe corpul eroului epic român, pot fi denumite cu un singur calificativ: motivele astrale. Reamintim pasajul referitor la ele din balada lui Dobrișan, varianta Șolcan: „...îi găsea domnești odoare;/Sfînta lună, sfintul soare; / Iar in cei doi umeri, / Găsia doi luceferei..." 141 în balada lui Mircea Ciobanul, aceste motive apar în patru din variantele cercetate de noi, dar desigur ele sînt atestate și de multe altele. lată-le cum ne sînt înfățișate în trei variante argeșene: „.. .Și ce semne că-mi găsia ? / Găsia-n pieptu-i soarele, / Lumina cu razele; / Găsia în spate luna, / Lumina cu lumina; / în cei doi dalbi umerei, / Lucea doi luceferei. .142

în cea de-a patra variantă, din jud. Teleorman — precum am relatat deja aiurea — nu ni s-au păstrat decît semnele a trei luceferi, cele ale lunii și soarelui fiind omise. E clar însă că și prototipul acestei variante decadente a avut ca semn de tatuaj imaginile întregului grup de astre, care figurează în variantele argeșene menționate. Firește, nu vom căuta în operele scriitorilor antici mărturii doveditoare că popoarele europene, care se tatuau acum două milenii, aveau și ele în repertoriul lor de motive plastice semne astrale ca cele din baladele românilor. Ar fi trudă zadarnică. Sîntem însă îndreptățiți să bănuim existența lor la popoarele în stare de natură, la care e atestat obiceiul tatuajului în vremea noastră. Wundt, scoțînd în relief

vechimea cultului astrelor ii află mărturii in figurile pictate pe obiecte ceramice preistorice din neolitic și din epoca bronzului. Dintre acestea, el relatează ca exemplu crucea înscrisă in cerc, in care vede o reprezentare schematică a imaginii solare. Totodată, el observă că asemenea reprezentări „apar nu rareori la actualele popoare în stare de natură — la polinezieni do exemplu — ca tatuaje, care indică fără îndoială astrele și cu deosebire soarele** ua. între desenele de tatuaj

'»» Cf. fig. 50, 51, 52, p. 501.

и® Cf. fig. 50, p. 501.

141 G. Dam. Taodorescu, op, cil., p. 477, vv. 329—832.

142 C. N. Mateescu, op. cit., p. II; M. Baga, op. cit., p. Я44.

143 W. Wundt, V SUterpsycholo&ie, VI, p, 81.

in uz la popoarele acestea, filosoful german distinge un tip primitiv, care nu face decît sa marcheze și un altul, cu mult mai evoluat, care e tipul simbolizant. El arata cum acest din urma tip reflectă lumea exterioară, mai ales fauna și flora mediului Înconjurător. Referindu-se in special la polinezienii din insulele Marquises, el relevă însă și desenuri simbolice de tatuaj, „in care se oglindește mitologia cerului acestor triburi, in imaginile soarelui și a lunci, după cit se pare" 144. Ca ilustrare a afirmațiilor sale, Wundt reproduce fotografic două figuri reprezentînd desenele tatuate pe un corp omenesc: una ne înfățișează partea din față; iar cealaltă, partea dorsală. Aici, se pot vedea o serie de motive, care în adevăr sînt cunoscute simboluri ale soarelui și ale lunii145,

Etnologul Ratzel ne face cunoscut că negresele africane din tribul Monbuttu, de pe Nilul superior, își pictează corpul cu tot felul de figuri, între care el remarcă imagini de stele și crucea de formă nialteză 146 147, ambele tipice motive astrale. De asemenea, descriindu-i pe indigenii din regiunile septentrionale ale Americii de Sud — unde uzul pictării corpului e mai cultivat decît oriunde aiurea pe glob — el ne spune că femeile care aparțin tribului Churruie din Columbia, cînd se pictează, au o specială predilecție pentru figurile în formă de spirală U7. Amintim că motivul spiralei este și el considerat de etnologi și arheologi simbol al soarelui. Dacă avem în vedere faptul că pictura corpului reprezintă stadiul arhaic, care a precedat tatuajul, se poate deduce de aici cît este de respectabilă vechimea motivelor astrale menționate. Dar tot Ratzel ne relatează o serie de figuri din aceeași categorie, uzitate ca motive de tatuaj în diferite părți ale lumii. Astfel, el reproduce două fotografii de maori polinezieni cu fețele tatuate, avînd ca motiv principal spirala cu multiple încolăciri148. Splendide planșe fotografice policrome a o serie de căpetenii maori — ilustrînd același motiv solar, tatuat pe figurile lor — ne dă Joest în clasica sa lucrare despre tatuaj 149.

144 Ibidem, HI, p. 185.

146 Astfel, simboluri solare sînt cercurile concentrice — de obicei in număr de trei — fie In forma geometrică cea mai simplă, fie ca raze dispuse ca spițele unei roți In spațiul dintre cercurile interioare. Uneori cercul central este aspectul antropomorfic al unui cap cu ochi și gură, schițat tot geometric prin eerculețe. De asemenea, simbolul solar care apare sub aspect elipsoid, însă elipsele sînt concentrice și ele ca și cercurile. Apoi, tn acest desen aflăm și simbolul complex al soarelui și al lunii reprezentați simultan de una șl aceeași figură; cercurile concentrice solare au In interiorul lor luna, atlt sub formă de semilună (in stingă), cît și sub formă de crai nou (In dreapta).

’*• Fr. Ratzel, op, cil., I, p. 640.
147 Ibidem, II, p. 568,
148 Ibidem, II, p. 130.
148 Wilhelm Joest, op. cil., pl. IV, pl. V, fig. 1 și 2; pl, VI.

Apoi, Ratzel — referindu-se la populația malaeză din insula Luzon — spune că „aproape fiecare igorrot poarta pe dosul mîinii o imagine a soarelui** 15°. Pe o schiță, care reprezintă corpul tatuat complet al unui igorrot filipinez, remarcăm că pe fața fiecărei coapse — începînd de deasupra genunchiului și continuind pînă mai sus de jumătatea coapsei— figurează un șir de stele alcătuite fiecare din șase raze și dispuse ca un fel de cadru în jurul altor motive 151. în aceeași planșă, pe o altă sciiiță — izolată — reprezentînd brațul unei femei igorrote, se vede mai jos de încheietura mîinii un motiv complex, alcătuit din o serie de cercuri concentrice, încărcate de o parte și de alta de două cornuri152. Acestea nu pot fi decît scheme ale imaginilor soarelui și a lunii în ipostaza de crai-nou. Apoi, pe o schiță, care reprezintă corpul tatuat al unui negru din Africa Centrală, ținînd de tribul Samba, observăm pe piept și pe pîntece cerculețe duble sau grupe de cîte două sau trei de asemenea cercuri, care par a fi reprezentări de astre» Pe aceleași porțiuni ale corpului figurează în orice caz, în cîteva locuri, imaginea foarte clară a lunii sub aspect de crai-nou 153. în fine, deosebit de interesantă este informația lui Ratzel că, mai de mult indienii americani din regiunea fluviului Amazon „își pictau pe vestmintele lor imaginile soarelui, a lunii și ale stelelor**, cu sucul fructului numit „lana“ (genipa caruta), cu care locuitorii din nordul Americii de Sud obișnuiesc să-și vopsească corpul1M. Este mai presus de îndoială că aici avem a face cu un fenomen de transfer al imaginilor de pe pielea corpului asupra vestimentelor, într-o epocă tîrzie, cînd acești primitivi au început să-și acopere sumar corpul. Așadar, noi le considerăm a fi fost la origine motive de tatuaj. Și trebuie să specificăm, ele au fost cu siguranță dintre cele mai preferate, de vreme ce au fost ulterior selectate spre a servi de podoabă veștmintelor.

Remarcăm că, în special la diferite triburi africane, steaua apare ca un motiv de tatuaj, din cele mai predilecte. Astfel, in partea occidentală a continentului, locuitorii din regiunea Logo își tatuează pe țața cîte o stea cu 8, 7 sau 6 raze sub fiecare ochi 1,',\ La tribul Adeli,ein uz steaua cu 5 brațe hașurate, caro o tatuată po fiecare obraz drept in mijloc, precum și pe corp Motivul stelei ia adesea proporții frapante ca Ia tribul Vadjadji, la caro are do obicei diametrul de lo cm. Dai și în alte părți ale globului o utilizat acest motiv, iar adesea e privit ca un

uo Pj. Hutxol, o/i. cil., II, p. 393.
J41 Ibidem, p. 394, fig. o.
143 Ibid., fig. g.
143 Ibid., I, p. 550.
»»* Ibid., II, p. 568.
144 ZE, XXVIII, 1896, p. 519, fig. 2 a șl b; 3 a și b.
IW ZE, XXVI, 1894, p. 184, fig. 7. și 8.

semn de mare cinste. Amintim că pe insula Borneo, la tribul Kayan, la care numai căpeteniile se tatuează, aceștia poartă pe braț ca indiciu al rangului lor stele sau chipurile anumitor animale157. în Melanezia, cu deosebire femeile din tribul Mănus își fac — prin procedeul scarifi-cării — cicatrice în formă de stea sau de rozetă, care de altfel slnt asemănătoare, ceea ce ar proba că ambele slnt, la origine, unul și

același motiv ls8. în ce privește plasarea motivului In chestiune pe corp, la negresele africane din Togo — in triburile Adeli și Atăkpame — trebuie să relevăm uzul lor do a-și tatua o stea mare cu 8 sau 6 ramificații drept pe mijlocul pîntecelui, avîndu-și razele centrate în jurul umbricului. Radiația se prelungește însă mai departe, deoarece la capetele fiecărei raze urmează în continuare o serie de cite 3 linii scurte paralele, dind impresia că se întinde din centrul omblical pe întreaga zonă a pintecelui 159.
Dar in Africa, pentru reprezentarea soarelui în tematica tatuajului, aflăm uzul motivului cercurilor concentrice. Astfel, femeile din tribul Vadjidji își tatuează 8 cercuri concentrice în jurul ombilicului, care e centrul. Cercurile însă nu-s alcătuite din simple linii, ci sînt hașurări din scurte linii paralele, care au aparență de raze ieo. Aspectul acesta al motivului e foarte frecvent, fie că cercurile sînt centrate în jurul ombilicului, fie că se află situate pe alte porțiuni ale corpului, de exemplu pe piept sau pe spate lel. O ilustrare deosebit de reușită a acestui uz ne-o oferă fotografia unei fete nobile vest-africane, din tribul Munchi. publicată de etnologul Buschan162. Fata are desenat pe pîntece — prin scarificare — un complex motiv, admirabil executat, reprezentind soarele. Aici, impresia de radiație o dau cercurile concentrice din jurul ombilicului luat ca centru, precum și cele două grupuri de elipse, tot concentrice, de pe ambele părți ale grupului central de cercuri, cu care sînt tangente. Fiecare grup elipsoid se prelungește înspre șolduri prin cite un smoc de raze în forma de evantai, avînd la capete o serie de puncte dispuse în arc de cerc. Radiația e dirijată în sus spre sini și in jos spre pubis prin serii compacte de puncte simetric aranjate. Acest armonios ansamblu de curbe, de linii drepte sub formă do mănunchiuri radiante și de înșiruiri de puncte sugerează perfect imaginea soarelui, dind iluzia razelor răsplndite cu profunzime asupra întregii ființe a persoanei tatuate. La tribul Kakiftn din arhipelagul malaiez, e in uz tatuarea unei

ZE, XXXII, p. 73.
ZE, XXVII, 1895, p. 1,
ZE, XXVI, 1894, p. 183 185, fig. 6 il, 9 a, 10 a.
160 ZE, XXIX, 1897, p. 415, nr. 14 și 15.
iel ZE, XXIX, p. 419, nr. 16 și 19.
,M Dr. Georg Buschan. op. cit., Щ, p, n, fig. |4.

cruci, (le dimensiuni apreciabile, pe piept163 *. O seamă de distinși specialiști sînt do acord că acest motiv — atestat prin descoperirile arheologice, cu mii de ani înainte de Hristos — este un străvechi simbol solar de cea mai simplă formă, la care radiația e redusă la ultima sa expresie. Semnificația motivului crucii ca reprezentare a soarelui transpare clar în desenul tatuat prin scarificare la o negresă din Africa occidentală: patru fascicule — alcătuite fiecare din cîte 3 linii drepte — pornesc toate de la ombilic, punctul central, realizînd astfel imaginea crucii, care-și întinde brațele ei lungi pe toată regiunea pîntecului. Liniile laterale ale fasciculelor se îndepărtează ușor spre capete, așa că brațele fig jrii cruciforme se lățesc gradat ca la crucea malteză, ceea ce dă impresia radiației1M. Mai trebuie să relatăm apoi că în Africa occidentală la tribul Basundi e în uz ca motiv de tatuaj la femei svastica, alcătuită din cicatrice. Ea este plasată de obicei de la sîni în jos, pe toată zona pintecelui, unde figurează în multiplu exemplar sub forma cea mai pura, dar în cîteva locuri și sub formă de derivate ale ei. Pe partea dorsală însă, de la brîu în jos, apar numai derivate ale svasticei165. O serie de savanți consideră svastica drept clasic simbol al soarelui166 * * *.

Interesant este faptul că Schliemann a descoperit la Troia, în cetatea arsă — al doilea oraș preistoric — un idol feminin de plumb, care are tatuată svastica chiar deasupra pubisului, în interiorul unui chenar triunghiular le7. Apoi, un idol feminin din lut ars, descoperit în partea cea mai nordică a Traciei antice — intr-un tumulus din peștera Wierzchowska G6rna de lîngă Cracovia — prezintă același motiv, în formă redusă, tatuat atît în triunghiul de deasupra pubisului, cît și pe șolduri108. Amintim că Schliemann a descoperit la Troia un mare

163 ZE, XXI, p. 168.
161 Dr. Georg Buschan, op. cit., III, p. 3, fig. 3.
165 ZE, XXVIII, p. 139, fig. 2 și 3.
lce Dintre aceștia îi vom menționa numai pe doi: Schliemann și Dechelette. Schliemann discută amplu semnificația svasticii, expunînd opiniile diferiților specialiști (cf. Ilios, pp. 517 — 529). Ed. Thomas, po care-1 citează, vede în motivul svasticii exprimată „o concepție primitivă a mișcărilor solare, ca o intuiție a rotației astrului în jurul lui însuși, asociată cu deplasarea lui în spațiu, așa cum o înțelegea astronomia rudimentară a anticilor”. (ap. Schliemann, 7Îtos, p. 529). Concluzia lui Schliemann însuși este că „svastica, cu cirligole sale întoarse spre dreapta era, la origine, un simbol al soarelui,,. și deci un simbol natural al luminii, al vieții, al sănătății și al bogăției" {Ilios, p. 520). Dăchelotto spune următoarele despre svas-tivă: „Acest semn, designat și sub numele do crucea gamată, nu o altceva decît un derivat al roții cu 4 spițe, cu adaosul unui apendice in formă de cirlig la capătul fiecărei spițe. Această adăugire a avut du scop să indica mișcarea rotativă a roții" (cf. Le culte du șoleil aux temps prâfiistoriques, p. 12). Dăchelette se raportează aici la roata carului de foc din mitul solar,
187 Cf. Ilios, p. 404-405 și 406, fig. 233.
188 Moritz Hoernes, op. cil., p, 319, lig. 1 (fața statuetei); ta (dosul); tb
(profilul).

număr de fusaiole preistorice din lut ars, care au gravată pe ele svastica sub cele mai variate forme 1(’°. în fino, mai relatăm, Lot ca simbol solar înrudit cu svastica, motivul cercului cu un punct în centru și cu 6 aripioare arcuite în aceeași direcție 170: unii dintre indigenii arhipelagului malaez obișnuiesc să și-1 tatueze pe partea superioară a brațului sting 171. în ce privește simbolizarea astrelor divinizate — ca un reflex al credințelor mitologice antice — un deosebit interes prezintă pentru noi figurinele galice de argila alba, care au fost descoperite într-un număr apreciabil în Franța. O variantă bine conservată a acestora, din Cau-debcc-Les-Elbeuf reprezintă o zeiță, al cărei corp e supraîncărcat de ornamente, care privite în ansamblul lor dau impresia unui desen compact de tatuaj, ceea ce însă nu e cazul, dat fiindcă ornamentația nu e gravată, ci e în relief. Dar măcar că nu poate fi vorba aici de tatuaj, ne interesează totuși foarte mult motivele prin ele înșile, deoarece remarcăm că toate, cu excepția colierului, sînt motive astrale. Începînd cu pectoralul, care e alcătuit din două grupe de cercuri concentrice centrate în jurul fiecărui sîn și continuînd în jos cu șiruri lungi de stele înscrise în cercuri simple sau duble, apoi cu cercurile concentrice avînd ca centru ombilicul, cu cele două serii care încadrează în unghi pubisul, apoi cu cele două complexe motive, alcătuite fiecare din trei cornuri de crai-nou încadrînd un cerc cu stea în interior și plasate cîte unul pe partea superioară a fiecărei coapse, apoi cu marile cercuri concentrice avînd cîte o stea în interiorul lor, care încadrează picioarele statuii

pînă jos, de-o parte și de alta a corpului ei și sfîrșind cu rețeaua formată din mai multe șiruri dese de steluțe, care împodobesc capul zeiței, totul, absolut totul ne evocă un capitol din mitologia cerească celtică172. Această divinitate feminină, neidentificată încă, este evident o incar-nație a principiului fecundității, în sensul larg, cosmic, al acestui termen, în consecință, simbolurile celor două principale astre în special, al soarelui și al lunii — și probabil de asemenea al anumitor stele — care ii sînt anexate, au fost considerate drept indispensabile pentru eficacitatea acțiunii binefăcătoare atribuită zeiței în chestiune de credințele populare ale galilor. în adevăr, aceste simboluri însemnau în același timp tot atîtea surse vitale: căldura și lumina soarelui, precum și ploile regizate de fazele lunii, element fără do caro viața pe pămint este incon-ceptibila.

we Cf. /faw, nr, 1822, 1868, 1871, 1879, 1949, 1987 ete.
,7Q Acest motiv — avînd 3, 4, 6, 6, 7 și mai multe aripioare — figurează de asemenea pe numeroase fusuiolo preistorice aflate la Troia. Cf. Schlieinann, llios, ПГ. 1822, 1862, 1875, 1878, 1946, 1951, 1979, 1987, 1991, 1993...
171 ZE, XXJ, p. 137.
172 Cf. Ant. Него» de la Villefosse, НЛ, 3-e serie, t. XI, p. 145 sqq.

Cum că semnele mai sus prezentate ca motive de tatuaj, la primitivii exotici, erau în adevăr motive astrale sacre, ne-o probează și alte mărturii antice tot de esență mitologică, pe care ni le oferă arheologia. Astfel, la asiro-babilonieni, motivul plastic care simboliza soarele era un cerc în care se afla înscrisă o cruce alcătuită din 4 smocuri de raze sau alteori stilizată sub forme mai complexe. El ne este atestat pe hrisoave din cursul mileniului al II-lea î.e.n. 173. Simbolul lunii în ipostaza de crai-nou, sub forma unui corn, îl aflam împreună cu simboluri solare pe un hrisov din timpul regelui Nabuchodonosor.174 Apoi, la traci, ne este atestată imaginea soarelui personificat, reprezentînd statuar un bărbat care are în jurul capului 7 raze în formă de conuri foarte ascuțite, iar luna e figurată printr-o femeie purtînd pe creștetul capului simbolul lunar al lui crai-nou sub aspectul unui corn întors cu capetele in sus 17S. Razele care Ia statuia zeului soare sînt reprezentate prin conuri ascuțite, devin la sculptura în plan sau chiar în basorelief unghiuri. Ajunse la scheme geometrice, ca cele mai sus relatate la diferite popoare exotice, simbolurile în chestiune rămîn de obicei imutabile. în orice caz, modificările care mai apar în decursul vremii și în circulația spațială sînt minime. Cam așa vor fi avut înfățișarea și motivele astrale despre care vorbesc baladele românești. O dovadă în acest sens o constituie existența unor asemenea motive de tatuaj în Iugoslavia la bosniaci și herțegovinieni. în adevăr, în repertoriul lor de semne astrale, ne sînt atestate următoarele simboluri: al soarelui176, al lunii177, al luceafărului de ziuă178, al stelelor 179. Motivele astrale au, la români ca și la iugos-slavi, origine mitologică. E ceea ce ne-o confirmă apariția lor foarte frecventă, în tatuajul popoarelor exotice actuale, ca motive cu caracter sacral. Că în cadrul obiceiului tatuării, practicat în trecut de poporul român, motivele astrale erau tot un reflex al mitologiei cerului — chiar dacă de-a lungul vremii ele au putut căpăta și o altă semnificație — ne-o dovedește în chip neîndoios faptul că în balada lui Dobrișan, varianta Șolcanu, din județul Brăila, poetul popular chiar le și califică drept
178 Cf. Wilh. Heinr. Roscher, Ahs filhrliches Lexikon der griechischen und riimischen Mylhologie..., Leipzig, IV, col. 555—556, fig. 16, 17, 18.

>»• Ibidem, p. 555, fig. 15.
178 Cf. Georges Seurc, Archâologie thrace, RA, 5-o, sdrie, tom. XVII, p. 26, fig. 74, 75.
171 Truhelka, Tâlow. bei den Kath, Hosn., Mitt., IV p. 501; cf. fig. 54 („8unce‟).
177 Ibidem, fig. 55 („miesoc").
178 Ibid., fig. 56 („zwijnzda prohodidca").
”» Ibid,, fig. 57-58 ((„zvijezdlce"),

sacre, pe cele mai importante astrc tatuate pe corpul eroului: „...îi găsia domnești odoare: / Sflnta luna, sflntul soare...‟ 180

Locurile unde sini plasate la primitivii exotici actuali motivele astrale și alte motive do tatuaj variază de la trib la trib. Precum s-a văzut, le putem afla pe față, pe piept, pe plntece, pe spinare, pe șolduri, pe coapse, pe brațe... în ceea ce privește popoarele antice, izvoarele de care dispunem nu ne dau informații dcclt In mod cu totul excepţional referitor la localizarea desenelor tatuate, după cum nu ne dau ele nici asupra motivelor ce alcătuiau desenele respective. între aceste rarisime mărturii, îl putem cita pe Diodor Siceliotul, care spune despre Mossyni din sudul Pontului Euxin că tatuau diferite semne pe spinarea și pe pieptul copiilor lor 181. Despre același popor, ne da informații analoage Xenoplion 182. Pomponius Mela ne spune despre agatlrși ca-și tatuau fața și membrele... 183.

Revenind acum la vechii români, remarcăm că baladele analizate de noi ne dau de obicei indicații destul de precise asupra locului unde erau tatuate pe corp diferite motive. Astrele principale — soarele și luna — figurau primul pe piept, iar al doilea pe spate sau, după o altă variantă, ambele figurau pe piept, în timp ce pe fiecare umăr era situat cîte un luceafăr. în fine, mai jos de subsuoară, se afla motivul săbiei; iar pe șolduri, spicul de grîu...

Dar in aceste balade, spre uimirea noastră, unul din locurile unde e plasat un anumit motiv este capul. Chiar „sămnu de-mpărat‟ acolo a fost găsit de Negru-Vodă la ginerele său. E un fapt care nu-1 putem suspecta c-a fost spus așa la întîmplare, fără nici un temei, de cintărețul român timoceanul Sima Prunaru, în balada lui Dediu Vistieriul. Nu; fiindcă el ne este atestat și de balada lui Mircea Ciobanul din județul Argeș și anume în două din variantele ei, unde localizarea semnului de pe cap apare mai precisă încă: „...Și-n creștetul capului, / Scrisu-i spicul griului...‟ 184

Să fi fost oare, în adevăr, tatuat eroul pe cap ? ? Dar așa ceva pare cu neputință de imaginat, întrucît capul e complet acoperit cu păr des, neoferind nici un spațiu liber pentru tatuare. Oricine e dispus a crede deci nu numai cu totul insolite citatele mărturii folclorice, ci de-a dreptul absurde. Și cu toate acestea, există o atestare antică incontestabilă a unui asemenea tatuaj. O datorăm chiar bătrinuhii Herodot ; iar știrea consemnată de el se raportă la ultimii ani ai secolului al VI-lea î.e.n. Astfel, istoricul grec povestește că Aristagoras — guvernatorul cetății

180 G. Dem. Teodorescu, op. oii,, p, 477.
181 Diodori Hicull, Hibl. hist. quae supertnint, lib. XIV, cap. 7.
182 Xenofon, Anabanie, lib, V, cap. 4.
183 Pomponius Mela, op. cit., lib. II, cap. I.
184 C. N. Mateescu, op. cit., p. l i; M. Ihign, op. cit., p. 844,

Milet, in absența rudei sale Ilistiaeus, care era ostatec la regele Darius, in Suza — primește ordin de la Ilistiaeus ca să se revolte fără întîrziere Împotriva perșilor 185.

Dar prin ce mijloc a fost transmis acest ordin, care trebuia ținut în cel mai mare secret, ca să poată Înșela vigilența autorităților persane? Prin tatuarea lui pe capul unui sclav, care el însuși nu știa nimic despre ordinul ce ducea cu dînsul. Să-l lăsăm însă pe Herodot însuși să povestească: „...Tocmai atunci s-a întîmplat să primească de la Suza, din partea lui Histiaeus, pe un curier cu capul tatuat, dîndu-i semnal lui Aristagoras să se răscoale împotriva regelui. Căci Ilistiaeus, vrînd să-i poruncească lui Aristagoras să se revolte, nu putea nicidecum s-o facă altfel în chip sigur, întrucît drumurile erau așa de tare păzite. El însă, tunzîndu~l pe cel mai credincios dintre sclavii săi, i-a tatuat litere pe cap și a așteptat să-i crească părul Ia loc. Iar îndată ce i-a crescut, l-a și trimis la Milet și nu i-a poruncit altceva nimic decît ca — după ce va fi sosit în Milet — să-i ceară lui Aristagoras să-i tundă părul și apoi să-l cerceteze la cap. Acele semne tatuate ordonau, precum am spus si mai înainte, revolta.186
Iată dar că uzul tatuării capului a existat în Persia pe timpul regelui Darius I. Evident, nu înseamnă că, în popor, acest uz avea Ioc in mod obișnuit chiar sub forma imprimării de litere pe pielea craniului. Nicidecum; poporul își avea semnele sale tradiționale cu sensuri mistice consacrate, urmărind diferite țeluri. Grecul Histiaeus însă s-a servit de obiceiul popular persan pentru scopurile lui politice. Totuși, din faptul ca el a comandat meșterului tatuor să tatueze litere — desigur grecești — pe capul sclavului, se poate deduce la ce grad de tehnică fină ajunsese pe timpul acela, la perși, tehnica tatuajului.
Dar deosebit de interesant pentru noi este faptul că existența acestui uz de tatuate ne este atestată chiar și în vremea noastră la primitivii exotici. Astfel, pe coasta de sud a insulei Noua Guinee, tatuajul este aplicat la femei nu numai pe corp, ci și pe pielea capului, după ce părul a fost ras 187.
De asemenea, în insulele Marquises, pînă nu demult „bărbații erau tatuați pe tot corpul, pînă și pe degetele de Ia mîini și de la picioare și pe creștetul capului "188.
Revenind acum la tatuarea capului atestată de epica populară a românilor, noi opinăm că ea arc o vechime tot așa de mare ca și uzul

*** Histiaeus se glndleo că numai o revoltă a milo Hanilor bar fi putut scăpa de captivitatea persană, fiindcă atunci — după socotința sa — Darius l-ar fi trimis pe dînsul, ca om d« credință, să i-l aducă po infidelul Aristagoras.
Herodot, V, cap, 33.
Fr. Ratzel, op, cit., II, p. 233.
Cf. EB, XXVI, p. 452 (od. XI din 1910-1911).

persan de același gen relatat de Herodot. în mod logic, rezultă că in cursul primului mileniu î.e.n., obiceiul tatuajului circula aici in colțul sud-est-european al Dacici, sub aceleași aspecte sub care circula în extremul sud-vest al Asiei și in spațiul euro-asiatic al Sciției. încă din acea epocă, uzul tatuării capului s-a perpetuat in Dacia ajungind în cele din urmă sa se grefeze pe baladele românești mai sus relevate, care ni le-au transmis pînă în momentul actual. Acest uz ne este atestat și în creația folclorică a unui alt popor și anume la sirbo-croați. Asftel, basmul intitulat Veljko i Darinka — o variantă a basmului publicat de Vuk Karadzic sub titlul ЦареЂа khu и сЬимарче — povestește că prințesa Darinka, printre minunatele semne, caгe-i împodobeau corpul, avea și trei stele pe creștetul capului 18°.
Evident, aici, ca și in baladele populare românești discutate anterior, este vorba despre motive de tatuaj. Nu poate fi îndoială că și la sîrbo-croați avem a face cu vestigiul unei practici tot așa de vechi ca

și la români și care se integrează aceluiași obicei traco-iliric, reprezentînd unul i din aspectele tatuajului acestor popoare antice. Dar nu numai epica populară în versuri a românilor — pe care am examinat-o pînă acum — păstrează în baladele sale amintirea tatuajului, ci și alte produse folclorice. între acestea, un loc de frunte ocupă , basmele, care oglindesc și ele fidel acest străvechi obicei. Vom prezenta mai întîi un basm cules de Periele Papahagi de la grupul dialectal al aromânilor și anume din Avela, satul său natal, situat în Epir. Cică un flăcău sărac, pescar de meserie, prinsese un pește frumos și pe cind se ducea cu el spre casă, îi ieși în cale fiica împăratului. Aceasta ii ceru să-i dea ei peștele. Flăcăul, văzînd-o așa de frumoasă, i l-a făgăduit, dar cu o condiție:
J
— „Tso-l dau, dzusi, ma kari s-ts-aduni ppalili pun didzinuklu, s-tso ved pulpili".
Prințesa i-a îndeplinit pe dată dorința și-a primit peștele. în altă zi, pescarul iarăși fu întîmpinat de prințesă în timp ce se-ntorcea acasă cu un pește. Ea îi ceru și de data aceasta să i-1 dea. Flăcăul i-a pretins acum să-și arate brațele goale, ceea ce ea a și făcut, căpătind apoi peștele, în fine, altă dată tînărul pescar a prins un somn mare de tot, incit abia îl putea duce și din nou se-ntîlnește cu fiica împăratului, care, ca și in alte dăți, îl roagă să i-I dăruiască oi, Flăcăul — avînd iu vedere darul neobișnuit pe care i-1 cerea — Își mărește și ol pretențiile, spunindu-i că vrea în schimb să i se arate complot goală:
— „Ts-ul dau, ma kari e-ti guleHi cum ti fentei mo-ta". Prințesa, de dragul peștelui, n-a stat deloc la gloduri: „Fenta, ne uni» ne duuap si

188 V. Jagic, Ii, Krthlor, /tas deții sildslwischen ftliirchenschats, cf. Archi? fur slavische Philotogie, Wifin, V (1HH1), p. 67, nr. 54.

astradzi komeasa si-ă la gul'anolu". Basmul ne povestește apoi că „fît-sorlu u mutri di la кар pyn tu unglili di tsitsoari si tros sumsoary yl vidzii un semnu kyt no pruno mari. Era np krutsi niko" 10°.
Cînd îi veni vremea de măritat, prințesa a dat sfoară în țară că-1 va alege de bărbat po cel ce va ghici „Isc semnu ari. ca pri trup-li" iar pețitorii caro nu vor ghici își vor pierde capul. Auzind vestea aceasta, s-a dus și tînărul pescar în pețit la prințesă, măcar că părinții l-au rugat plingind să nu meargă de frică să nu-i taie capul. Dar iată scena hotărî-toare de la curtea imperială: — „Tse semnu am jo?" ntribp hila amiroluj.,
— Krutsi kut np pruno sum tsutsa ndreapto, sumsparo", a răspuns tînărul pescar. Și așa, fata împăratului a devenit soția lui191. Acest basm reflectă cu exactitate aspectul folcloric actual al practicii tatuajului la aromâni, care — precum am relatat deja la locul cuvenit — au obiceiul să-și tatueze pe corp o cruce 192. Totuși, judecind după schema epică a basmului citat, noi credem că acesta este o variantă tlrzie, din care au dispărut alte două motive de tatuaj, ce vor fi existat în variantele mai vechi. în adevăr, de vreme ce eroul se întîlnește cu prințesa de 3 ori și de fiecare dată ea își dezvelește corpul pînă]a piele, înseamnă
— în mod logic — că fiecărei dăți îi corespunde descoperirea unui semn pe corpul prințesei de către tînărul pescar. Care vor fi fost acele semne ? Ele au dispărut din basm, deoarece mai întîi căzuse în uitare in practica însăși, care nu le mai reprezenta de mult. Fapt curios, la marele grup dialectal al dacoromânilor, unde practica nu mai există de secole, sînt cunoscute o serie de basme care atestă existența în trecut a obiceiului tatuării și totodată ele ne conservă amintirea

precisă a mai multor motive de tatuaj, nu numai a unuia singur ca in citatul basm aromânesc. Astfel, într-un basm din Muntenia, publicat de Ispirescu sub titlul Ciobănaşul cel isteţ..., se povesteşte că un împărat, care avea o fată frumoasă fără seamăn, dorea să-i aleagă un soţ chipeş pe potriva ei. împărăteasa însă avea o părere cu totul bizară, la care ţinea morţiş: „Fata noastră va lua de bărbat pe acela..., care îi va ghici semnele ce are pe trup; altfel nu o măritäm, Doamne fereşte l‟192n împăratul, dacă a văzut-o că vrea cu tot dinadinsul o aşa alegere, a ascultat-o şi a răspindit vestea în toată lumea ca-şi va mărita fiica după cel ce-i va ghici semnele de pe corp. Un ciobănaş, caro-şi păştea turma de oi în apropierea riului, unde venea domniţa la scăldat cu dădaca oi, a văzut-o goală — fără ca ea să ştie — pe cînd ieşea din apă. Astfel, ol a putut cunoaşte minunatele

*»• Perlele Papahagi, Hasme aromâne, Bucureşti, 1905, p. 85, nr. 32.
**′ Ibidem, p. 86.
>•* Cf. mai bus,
,и a P. Ispirescu, Legende sau basmele românilor, II, p. 53.

semne de pe corpul ei. Aflînd de hotărîrea Împăratului, s-a dus şi el la palat, în cetatea de scaun — odată cu mulţimea de prinţi şi de boieri mari — ca să ghicească semnele prinţesei. El a spus răspicat: — „Prea mărite împărate şi împărăteasă, fata măriilor voastre are soarele-n piept, luna în spate şi doi luceferi în cei doi umeri11193. în clipa aceea, un fecior de boier, care se ţinea scai de ciobănaş, strigă din spatele lui:
„Aşa eram să zic şi eu!‟ împăratul şi împărăteasa, luîndu-1 în serios — pesemne fiindcă era de neam ales, spre deosebire de cioban — au adunat sfatul ţării ca să chibzuiască ce-i de făcut. Şi au hotărît să-i culce pe amîndoi pretendenţii la palat în aceeaşi odaie, pe fiecare in cîte un pat, iar a doua zi dimineaţa să aleagă prinţesa, pe care din ei îl va voi, in faţa sfatului. Boierul, dîndu-şi seama de isteţimea ciobanului, se hotă-rise să imite întocmai tot ce va face el, în speranţa că aşa va izbuti s-o capete de soţie pe prinţesă. în timpul nopţii, fiul de boier — auzindu-1 pe cioban ronţăind — îl întreabă ce mănîncă. Acesta, care mînca „floricele boabe", îl amăgeşte că şi-a tăiat nasul şi-l mănîncă. Boierul, fără a sta la gînduri, îşi taie nasul şi apoi îl ronţăie şi el. Mai tîrziu, ciobănaşul începe iar să mănînce zgomotos floricelele lui. Boierul iarăşi îl întreabă ce face; iar ciobanul îi răspunde că şi-a tăiat urechile şi le mănîncă. Fiul de boier îşi taie îndată urechile, ca să le mănînce, la fel ca şi ciobanul, precum credea ei.
A doua zi, cînd cei doi peţitori s-au înfăţişat înaintea sfatului împărătesc, prinţesa l-a ales pe cioban, în timp ce fiul de boier — schilod şi minjit de sînge — fu alungat. Astfel, tînărul cioban se-nsoară cu frumoasa domniţă şi se urcă pe tron în locul împăratului socru 1M.
Raportîndu-ne acum exclusiv la semnele de pe corpul prinţesei care în citatul basm au constituit criteriul de selectare a mirelui acesteia — remarcăm că ele sînt exact motivele astrale de tatuaj ale eroului din cele trei balade româneşti discutate anterior şi că sînt plasate tot in aceleaşi părţi ale corpului. Numai motivul spicului de grîu lipseşte 195 196, dar el apare într-un alt basm românesc, din Transilvania, cules de P.SchuI-lerus. Aici, pe lingă cele trei motive astrale, prinţesa mai are şi semnul spicului1B0, a cărei existenţă am constatat-o atît în toate cele trei balade populare româneşti mai sus examinate, cît şi la iugoslavi In practica însăşi a tatuajului.

lw Ibid., II, p. 61-63.
191 Ibid., II, p, 61 — 63,
196 Evident, cel al stibioi — po caro l-am relatat do asemenea la analiza baladelor — nu putea figura pe corpul unei fote, lainicii acest simbol al vitejiei e specific bărbaţilor.
*** Pauline Schulleruâ, Hurnănische Volksmârchen, cf. ArcAiV des Vereins fur siebenbilr^is.che Landeskunde, an. XXXIII, nr. 76, p. 546.
232
La români, mai o cunoscut un alt interesant tip de variante ale acestui basm, unde eroul principal nu mai e un cioban, ci un porcar. Vom prezenta mai intîi o variantă a lui din Moldova şi anume din satul Mădeiu — jud. Suceava. Cică po cind un flăcău îşi păştea scroafa cu trei purcei, trece pe lingă el o fata de împărat şi placindu-i purcehişii, îi ceru să-i vindă unul. El insă li răspunse că nu-i arc do vinzare, dar adăugă: — „Dacă-i ridica poalele pînă la genunchi, ţi-oi da un purcel". Prinţesa a îndeplinit îndată condiţia pusă şi a căpătat purcelul. A doua zi, ea mai ceru un purcel. Acum flăcăul îi pretinde să-şi ridice rochia pînă la brîu. Ea nu s-a împotrivit şi-a dobîndit al doilea purcel. In fine, a treia zi, prinţesa dori să aibă şi ultimul purcel. De data aceasta, flăcăul îi pune condiţia cea mai grea: — „Ţi l-oi da şi pe aista,... dacă ţi-i lepăda căt meşa de tot, să stai aşa înaintea mea".
Prinţesa, de dragul purcelului s-a dezbrăcat complet şi „stă înaintea băietului cum o făcuse mămucă-sa‟.
De fiecare data cînd se ducea acasă flăcăul cu un purcel lipsă, primea cîte-o bătaie zdravănă de la tatăl său; dar isprava sa avea să-i aducă un noroc aşa de mare, îneît bătăile acelea rămineau floare la ureche, în adevăr, peste puţin timp, împăratul a răspîndit vestea în toată lumea ca-şi mărită fata, dar că n-o dă decît celui ce va ghici semnele pe care le are ea pe corp; iar peţitorilor care nu le vor ghici li se va tăia capul. Tînărul porcar, care văzuse semnele prinţesei, s-a dus şi el in petit. Cind l-a întrebat împăratul ce are fiica lui pe corp, el i-a răspuns fără şovăire: — „Are soarele în piept şi luna în spate şi luceferi în umeri1,1. Mai departe, basmul continuă aproape la fel ca şi varianta precedentă, cu singura deosebire că aici rivalul porcarului este un ţigan 197.
Mai cunoaştem şi o variantă olteană a acestui tip, din satul Obislav, jud. Vîlcea. Culegătorul198 a intitulat-o chiar Porcar, ginere împărătesc.
In prima parte, această variantă se deosebeşte prea puţin de cea moldoveană anterior citată. La fel, prinţesa îi cere succesiv cite un purcel în diferite zile şi porcarul îi pune rînd pe rînd aceleaşi condiţii. Cind a văzuţ-o ultima dată goală de tot, „porcarul a început să se închine...! Pe pieptul impărătiţei, era soarele şi pe spate, luna cu stelele 1" Cind s-a hotărit împăratul să-şi mărite fata, a vestit lumii prin crainicii săi că „va da-o numai aceluia care ar ghici ce are fata pe ea". O peţesc mulţime de prinţi şi alţi tineri de rang mare. Printre ei merge şi porcarul, de care se ţine mereu un fiu de boier. Acosta pretinde c-a vrut şi el să spună întocmai ceea a apucat a spune înaintea lui porcarul. Aşadar aici in partea a doua a basmului, ca şi In varianta Ispirescu, rivalul eroului

Cf. Şezătoarea, Fălticeni, an. II (1893—1894), p. 153—157. Acest basm a fost cules „din gura unui ţăran" do însuşi Artur Oorovei, directorul revistei.
Iw Merituosul folclorist N. I. Duinitraşcu.

principal este un fiu de boieri nespus de nerod, care la fel își pune-n gînd să-1 imite in totul pe porcar spre a izbîndi. Dar în varianta olteană, spre deosebire de varianta munteană a Iui Ispirescu și de varianta mol-doveană, porcarul îl păcălește pe rivalul într-un mod scabros. Basmul face uz de abjecte motive scatologice. In cele din urma, prințesa îl alege de mire pe porcar199.

în basmele sîrbocroate, întîlnim de asemenea imaginile astrelor pe trupul unei prințese. Astfel, varianta cea mai cunoscută, culeasă de Vuk Karadzic, începe chiar cu aceste motive de tatuaj: „Era un împărat și avea o fată cu trei semne pe dinsa: unul în chip de stea pe frunte, altul în chip de soare pe piept și altul în chip de lună pe unul din genunchi... ”,0°

în acest basm, însăși fata ia hotărîrea nestrămutată de a se mărita numai cu acel pețitor care va reuși să-i ghicească semnele de pe corp, indiferent de originea lui socială. După cum se vede chiar din titlul, pe care i l-a dat Vuk, Fata de împărat și purcărașul201, basmul sîrbesc e o variantă a celor două basme românești anterior citate. în special, el seamănă pină la identitate cu varianta olteană din județul Vîlcea. Filiația genetică dintre aceste două variante apare atît de strînsă, incit opinăm că, la românii din Oltenia, avem a face cu un incontestabil împrumut de la sîrbi și nu invers.

în basmul sîrbesc eroul e tot un porcar, care păștea o scroafă cu trei purcei frumoși. Prințesa, care se plimba pe cîmp cu slujitoarele sale, cum a văzut purcelușii, i-au plăcut și l-a rugat pe flăcău să-i deie unul. Întrebîndu-l cît îi cere, flăcăul i-a răspuns că nu cere plată ci i-1 dăruiește; însă cu condiția ca ea să-și dezvăluie de tot fața, spre a o putea el privi. Fata acceptă și el a văzut că pe frunte are semnul unei stele. 202 în altă zi, cînd prințesa dorește să aibă al doilea purcel, flăcăul îi pretinde să-și arate sînii și observă că ea avea pe piept semnul soarelui, în fine, cînd fata de împărat îi cere porcarului să-i dea și al treilea purcel, el i-1 promite numai cu condiția de a-i arăta picioarele goale pînă mai sus de genunchi. De data aceasta, tînărul porcar a văzut pe unul din genunchii prințesei semnul lunei 203. Apoi, mai tîrziu se duce și el Ja palatul împărătesc ca să ghicească semnele de pe corpul prințesei, în această a doua parte a basmului, tema mai sus relatată se combină cu tema rivalității dintre porcar și un pețitor turc, caro avea pretenția mincinoasă că și el voise să spună același lucru, dar care sfîrșește prin a

Cf. rev. Ion. Creangă, an. III (1910), p. 202—204, nr. 26.

200 «Био je/ian цар па имао кЛер, koJh Je имала на себн три белеге: на челу као звезду, на прсима као супце, па колену као мссец..» — Vuk Slef. Karadiic, Српске народив njcMe, Bcograd, p. 260, nr. 65, cf. același basm și în traducere germană la Friedrich Kraues, Sagen und Mfirchen der Sildskwen, II, p. 302 sqq, nr. 131.

201 Царева к tiu свинарне.

202 Vuk Karadiid, op. cit., p. 260.

203 Ibidem, p. 261,

•deveni ridicol și chiar odios prin prostia lui, ceea ce face ca prințesa să-l respingi. Astfel, tînărul porcar ajunge ginere împărătesc. 204 Ain văzut motivul pretendentului rival figurinei și In citatele basme românești,

*	unde în cel din Moldova o un țigan, iar In col din Oltenia o un boier.

Faptul că, la sirbi, acestor personaje antipatice din variantele române le corespunde un turc este foarte explicabil. E o ură istorică, sedimentată veacuri de-a rtndul împotriva unui popor a cărui tiranie i-

a apăsat mult mai greu po oi doclt po români. în cazul ţiganului, ca şi în cel al turcului, avem a face deci cu manifestări xenofobe; iar In cazul rivalului boier din basmul oltenesc, cu ura do clasă sub aspectul arhon-tofobiei.
Demn de relevat e că ura contra boierului, din varianta românească provenită din Oltenia, stă, în ce priveşte intensitatea, pe acelaşi plan cu xenofobia antiturcească din basmul sîrbesc. în aceste ambe cazuri, povestitorii au recurs la repugnante elemente scatologice, pentru a acoperi personajele respective cu cel mai degradant, mai batjocoritor oprobriu.
Motivele astrale figurează şi într-un basm cules de la ţiganii din Bucovina şi tradus de Miklosich în latineşte. Elene întîmpină chiar la Începutul basmului: „Erat filia imperatoris et erai ei in fronle sol et in pectore luna, in dorso stellae..205.
In această variantă, eroul e tot porcar ca şi]a români şi sirbi; iar prinţesa dobîndeşte pe rînd trei purcei de aur exact în acelaşi chip ca şi eroina de basm de la menţionatele popoare. în partea a doua a basmului ţigănesc, apare ca rival al purcăraşului un fiu de împărat, care — comportîndu-se întocmai ca şi fiul de boier din basmul românesc din Muntenia (colecţia Ispirescu) şi ca şi ţiganul din varianta moldovenească — îşi schilodeşte din prostie faţa, in intenţia de a-I imita pe porcar. Acest basm, deşi în grai ţigănesc, el nu face parte totuşi din patrimoniul folclorului ţiganilor adus cu ei din vechea lor patrie. E ceea ce ne indică analogia prea izbitoare atît cu basmul sîrbesc, cit şi cu cel românesc. Cum principala cale de migraţie a ţiganilor a trecut prin Peninsula Balcanică, ei au putut împrumuta tema din prima parte a basmului de la sîrbi; iar după ce au trecut Dunărea — rătăcind prin principatele române — ei vor fi adoptat de la români partea a doua. Cel mai probabil însă e că basmul acosta să aibă integral o origine românească, dat fiind că la români, ţiganii au putut afla toate elementele din care e alcătuit. De altfel în favoarea provenienţei româneşti a basmului cules de la ţiganii din Bucovina pledează însăşi limba ţigănească a lui, care e arhiplină de cuvinte şi expresii româneşti.
*   201 Ibid., p. 262-263.
204 Miklosich, liber die Mundarten u. die Wanderungen der aigeuner Europa’s, IV (Mârchen und Lieder dor Zlgounor dor Bukowina), p. 28, nr. VII.

O variantă bosniacă a basmului in chestiune are ca erou un cioban ca şi la români; totuşi, întocmai ca în varianta sîrbă a lui Vuk şi ca şi în cele mai multe variante româneşti, el dăruieşte succesiv trei miei frumoasei prinţese cu condiţia de a-i arăta cîte-o anumită parte a corpului complet goală, pînă îi vede toate semnele tatuate pe corp. Acestea sînt: cîte o stea pe fiecare umăr, luna pe gît şi soarele pe piept2oe.
Basmul despre tînărul porcar — sau în genere pastor — şi fata de împărat sau de rege cunoaşte variante şi la alte diferite naţiuni ale Europei: unguri, venzi, lituani, francezi, italieni, danezi...207.
Totuşi,, la aceste popoare, e de remarcat că cel mai adesea ideea de tatuaj s-a eclipsat complet. Semnele de pe corpul prinţesei nu mai provin din operaţia tatuării şi ele au ajuns să aibă un sens pur decorativ. în basmul respectiv, locul semnelor tatuate îl iau anumite semne miraculoase, dobîndite de prinţesă prin naştere în chip supranatural, ca o distincţie specială, menită să desăvîrşească frumuseţea sa inegalabilă. Aşa de exemplu, într-un basm danez, semnele tainice ale eroinei, care trebuiesc ghicite de cel ce doreşte s-o aibă

de soţie, sînt trei fire de păr: unul208 alb, altul de argint şi altul de aur 209.
Noi nu ne îndoim că centrul de expansiune al acestei teme de basm trebuie căutat în sud-estul Europei. însă cu cît ea a radiat de aici mai departe înspre vest, nord-vest şi nord, cu atît mai puţin a fost înţeles motivul atît de străin şi atît de bizar pentru popoarele situate în acele regiuni ale continentului, întrucît practica acestui străvechi obicei dispăruse de mult în respectivele ţări şi odată cu ea dispăruse însăşi noţiunea de tatuaj din conştiinţa locuitorilor lor.
Tot în ciclul variantelor acestei teme — deşi sub un aspect ceva mai deosebit —se circumscrie şi un basm sîrbesc, care povesteşte că un împărat avea o fată frumoasă fără seamăn, al cărei corp era împodobit cu un semn minunat. împăratul răspîndeşte în lume vestea că numai peţitorul, care va fi în stare să ghicească acel semn şi locul unde se află el situat pe corpul fetei, o va putea dobîndi de soţie şi totodată va căpăta şi jumătate din împărăţia lui; iar peţitorii care nu vor ghici vor pierde

208 Bosanske narodne pripooiedke, Sv. I, U Sisku, 1870, cf. şi Archiv fUr Sla-vische Philologie, II, p. 635.
207 Cf. referitor ia danezi cele două basme De Swinharr un de konisdochter şi De scheperjung un de konisdochter, culese din regiunea Ilolstein şi publicate de Wilhelm Wisser sub titlul Dos Mărchen vom Schweinehirten und der Konigstochter în rev. Zeitechrift des Vereins fur Volkskunde-h^. von Johannes Boite, 14 Jahr-gang (1904), p. 432-435.
208 Se ştie că firele de păr alb din naştere slnt semne de noroc, după superstiţiile diferitelor popoare.
208 Dânische Volksmiirchen („Dansko Folkeaeventyr”) iibersetzt von Leo und Strodtmann, II, p. 138-cf. aici basmul Drei cote Ferkelchen — ap. W. Wisser, Ioc. cit., p. 433.

■capul sau vor fi prefăcuţi în miei. Un flăcău isteţ, şi curajos, dîndu-se drept mare croitor, caro a lucrat pentru prinţesă haine scumpe de mireasă, vino cu acestea]a dlnsa şi pe cînd ea le proba — fiind numai cu el în cameră — reuşeşte să descopere marca taină: „li vede steaua de aur de po genunchiul drept" 21°. După aceea, îmbrăcîndu-se cit a putut mai elegant, so duce şi ol la împărat ca să-i peţească fiica. Acesta, în urma răspunsului precis al flăcăului, a trebuit să-şi ţină promisiunea şi să i-o dea de soţie811. Motivul ghicirii semnelor de pe corpul unei fete de împărat este de asemenea clar ilustrat de un basm maghiar. Eroul, un prinţ, a observat semnele unei frumoase prinţese, pe cînd ea dormea. Cum aceasta fusese promisă de tatăl ei numai peţitorului, care va ghici fără greş ce semne tainice are ea, prinţul i s-a înfăţişat împăratului şi i-a spus ca fiica sa are pe frunte soarele, pe sînul drept luna, iar pe cel sting trei stele. Astfel, el a reuşit să se-nsoare cu dînsa 211.
In fine, vom mai releva un basm — de provenienţă sîrbă — publicat sub titlul Cheleş ginere împărătesc, al cărui subiect deosebit de complex prezintă în prima sa parte tema ghicirii semnelor de pe corpul fetei de împărat, ceea ce constituie pentru pretendenţi condiţia de a o dobîndi de soţie. Totuşi, măcar că eroul ghiceşte toate semnele, împăratul nu se ţine de cuvînt. Nemulţumit de originea lui socială inferioară, vrea să scape de aşa ginere dîndu-i să săvîrşească o serie de munci grele, care însemnau pentru dînsul tot atîtea primejdii de moarte. El însă, lup-tînd eroic, duce la bun sfîrşit toate însărcinările primite şi în cele din urmă, împăratul, cînd a văzut că e aşa de viteaz, consimte să-i dea fiica de soţie. în acest basm, eroul nu mai e porcar sau cioban,

ca în atîtea alte variante, ci e fiu de pescar. El o ispitește pe prințesă cu cîte un pește minunat — prins de dînsul în mare — ca să-și dezgolească rind pe rind corpul și în chipul acesta izbutește să-i cunoască semnele. Întîi îi cere să-și ia vălul de pe față, ca să-i vadă fruntea; „Cheleș ii vede fruntea și pe frunte semnul cel roș..." 212, Apoi, în alt rînd, ii cere prințesei — pentru al doilea pește — să-și dezvelească gîtul și atunci „Cheleș ii vede pe bărbie semnul cel albastru'1 213. în fine, a treia oara, prințesa se dezvelește și de la gît în jos și „el îi observă mai jos de git semnul cel

2,0 Vuk Karadiid, op, cil., p, 105,

2,1 Ibidem, p. 104 — 106, nr. 23. Basmul o intitulat Hainele frumoase fac ceva de scamă Jlujeite халиие много КOjeuima учтие. Cf. și același basm și in traducere germană, la Er, Krauss, Sagen und Mărchen, I, p. 460—461, nr. 101.

2,1 bis Cf. Stier, Ungarieohe Sagen und Marchen, Berlin, 1850, nr. 11, ap. L. Săi-nean u, Hasmeln române,, , p, 765.

212 Cf. CEZ, км. XIA; Српске народце п/нтоветке, Урсбис Веселии Ч;укановиъ, Beograd, 1027, p. 270,

212 Ibidem, p. 270 W'M

alb ca zăpada..."214. Astfel, cînd fiul de pescar se înfățișează și el ca pețitor înaintea împăratului, și e întrebat de către acesta, ce semne are fiica Iui, îi răspunde cît se poate de lămurit: — „ Are trei semne: primul e pe frunte și acesta este roș... Al doilea semn îi e pe bărbie și acesta este albastru... Al treilea semn îi e mai jos de gît și acesta este alb ca zăpada 21s". Ceea ce-i deosebit de interesant, aici avem a face cu o co-borire din sfera ideală a fanteziei mistice la realitatea materială. în loc de semnele strălucitoare, care răspîndesc în jur raze întocmai ca și astrele reprezentate de ele, în acest basm aflăm figurînd pe corpul eroinei niște simple semne divers colorate. Citatele pasaje din menționatul basm sîrbesc au darul de a ne pune-n față tatuajul sub forma sa cea mai concretă. Deși nu ni se spune ce imagini reprezentau acele semne, totuși aflăm culoarea fiecăruia din ele. Astfel, transpare aspectul variat al coloranților introduși sub piele prin operația tatuarii. Noi vedem în aceasta'o dovadă că povestitorii sîrbi ai basmului în chestiune, cărora le era bine cunoscut tatuajul — ca unora care trăiau într-un mediu unde se practica acest obicei — aveau prezent în minte chipul real sub care se înfățișau semnele de tatuaj. Citatul basm sîrbesc apare însă ca o raritate; ba chiar, se poate spune fără riscul de a greși ca o excepție.

r în adevăr, basmele prezintă de obicei motivul semnelor de pe cor-pul unei fete — în special cînd acestea figurează astrele — numai sub forme idealizate. Funcția lor estetică prin excelență este aceea de a scoate în relief și mai mult frumusețea excepțională a eroinei; căci în basme aceste semne sînt apanajul unei fete nespus de frumoase. Totuși, la ro-

* mâni, aflăm un basm, unde motivele astrale apar și ca ornamente ale unui tînăr bărbat, frumos și viteaz fără pereche. Este basmul luiFaf-Frumos cu părul de aur, care avea trei rînduri de straie miraculoase lucrate de niște zîne: unul avea zugrăvit cîmpul cu florile, altul cerul cu stelele, iar al treilea avea „soarele în piept, luna în spate și doi luceferi In umerei" 2ie. Cînd se îmbrăca cu acest din urmă costum, „Făt-Frumos era atît de mîndru și de strălucitor, încît la soare te puteai uita, dar la el ba" 21'. După părerea noastră, imaginile astrale zugrăvite pe costumul în chestiune, fiind perfect identice cu cele relatate de noi drept semne tatuate — atît după baladele populare românești, cît și după unele basme — reprezintă un

fenomen de transfer al desenului de tatuaj de pe corpul uman pe vestminte. De altfel, același lucru s-ar putea presupune și cu privire la imaginile care împodobesc celelalte două costume-ale eroului.

8,4 Ibid., p. 279 «-«•
216 Ibid., p. 28057-43.
218 P. Ispirescu, Legende sau basmele românilor. I. p. 219 '>28
217 Ibidem, p. 228. ‛ 1

Imaginile astrelor ca simboluri ale frumuseței ideale au fost încă <iin cele mai vechi timpuri utilizate în plastica tatuajului ca motive foarte predilecte și sini și astăzi — precum am văzut — la primitivii .a exotici. Obiceiul acesta insă, care la români a cunoscut o Îndelungată tradiție, și care a influențat puternic basmele s-a reflectat în ele nu numai in chip direct, ca la exemplele anterioare, relatate, unde eroina poartă chiar tatuate pe corp figuri reprezentând diferite astre; ci atunci clnd practica tatuajului ieșise de mult din uz și cind obiceiul căzuse complet in uitare, motivele astrale au continuat a împodobi corpul frumoasei eroine de basm, dar atribuindu-li-se — de către fantezia povestitorilor — o origine miraculoasă. Ele au apărut nu create de mina omului, In virtutea unei tradiții, ca in cazul tatuajului; ci prin naștere, deci ca un fericit privilegiu al destinului eroinei, ursite încă de la venirea ei pe lume să fie frumoasă fără asemănare. Așa de exemplu, în basmul despre Făt-Frumos și fata negustorului" din colecția Ispirescu, eroina naște un prunc cu soarele în piept, luna in spate și cu cîte-un luceafăr pe fiecare umăr 21S, adică împodobit cu acea serie de astre, pe care le-am cunoscut deja ca motive specifice de tatuaj, și care sînt plasate pe corpul pruncului exact în aceleași locuri ca și la personajele tatuate din diferite creații folclorice românești și străine.
Un basm aromân din Corița (Albania) povestește despre „Fata cu miinile tăiate" cum — datorită frumuseții ei extraordinare — a ajuns soția unui tînăr împărat, iar apoi a născut „un ficior cu steaua tu frimte ș-cu soarele tu k’eptu" 219.
Dar între temele de basm ale românilor, există cu deosebire una care ilustrează perfect acest aspect al împodobirii corpului uman cu astre din naștere: cea a basmului cunoscut în popor de obicei sub numele de „Inșiră-te mărgărite". Este tema celor trei surori, care-și spun pe rînd dorința lor în legătură cu măritișul ideal visat de fiecare din ele și care sînt auzite de un tînăr împărat călător sau de un prinț. Aici ne interesează numai dorința exprimată de sora mezină, care e și cea mai frumoasă. Intr-o variantă a acestui basm, din colecția Fundescu, mezina spune: „Dacă m-ar lua pe mine împăratul de nevastă, eu i-aș face doi coconi cu stele pe inimă, luna pe spate și o fată asemenea, cu deosebire c-ar avea soarele pe frunte" 22°.
Apoi, într-un basm aromânesc, cea mai mică dintre cele trei surori spune că dac-ar lua-o de nevastă fiul de împărat, i-ar naște un băiat și o fată cu soarele in frunte și cu luna in spate aai.

*u Cf. ap. L. Șăineanu, op. cit., p. 248.
,1* P. Papahagi, Basme aromâne, 19737-38,
″• Cf. I. C. Fundescu, Basme..., ap. L. Șăineanil, op. cit., p. 406.
Ml C. Cosmescu, Basme macedoromâne (colecție manuscrisă), ap. L. Săineanu op. cit., p. 410—411.

Intr-o altă variantă aromână, din Crușova, sora mezină zise]a rîn-dul ei: — „S-mi loare mine h’ilhi de-amiră, va-Γ fățeam un fiăor ș-nă

feată, ți ca nîșî s-no-aibă alțt tu lumea toată: cu luna tu frîmte ș-cu soarle tu k’eptu ș-ou stenllo In față*1aaa.
Motivul împodobirii cu astro — ca produs al nașterii eroului sau eroinei — figurează în aceeași temă de basm și la alte popoare din Europa; dar spre deosebire do varianta românească, la acestea rareori întîl-nim întreaga serie astrală — soare, lună, luceferi — ci în cele mai multe variante aflăm imaginea unui singur astru, de obicei a unei stele, care in majoritatea cazurilor este situată pe frunte. Cităm mai întîi o variantă bulgaro-macedoneană, unde, pe lîngă stea, apare și motivul lunei. După ce surorile mai mari au spus ce ar face fiecare dacă ar avea norocul să se mărite cu tînărul împărat, își exprimă și mezina promisiunea ei în cazul fericit c-ar deveni împărăteasă: — „Iar dacă m-ar lua pe mine împăratul de soție, eu i-aș naște un băiat cu stea în frunte și o fetiță cu luna pe git“ аaз.
Iată acum cîteva variante care se limitează exclusiv la motivul stelei. La sîrbi, Vuk a publicat sub titlul Soacra cea rea două variante, dintre care prima povestește că o frumoasă fată de țară i-a promis fiului de împărat că dacă o va lua de soție, ea îi va naște deodată „doi fii cu miinile de aur și o fiică cu o stea de aur pe frunte*** 223 224. în a doua variantă, eroina — pe cînd stă de vorbă cu sora ei — spune, suspinind după chipeșul prinț, care tocmai trecea pe sub fereastra casei lor: — „Ah, Г frumos mai e feciorul cela de împărat! De-ar vrea să mă ia pe mine soție, i-aș naște deodată un fiu și o fiică cu stele de aur pe frunte** 225.
într-o veche variantă italiană — publicată în secolul al XVI-lea — cea mai mică dintre cele trei surori spune că de-ar avea norocul s-o ia de nevastă majordomul regelui, ea i-ar naște doi băieți și o fată, cu păr de aur și c-o stea în frunte 226 227. Iar într-un basm sicilian cu aceeași temă, sora mezină făgăduiește că dac-ar lua-o de soție fiul regelui, i-ar naște un băiat cu un măr de aur în mînă și o fată cu stea în frunte 22T.

,M P. Papahagi, op, cit,, p. 28530'32 și 2899-10.
223 «Мене пак,ако би ме зел цар-от, іас би му родила едко мъшкб-дете со дзвезда на чёло-то и едио мбмиче со мессчіша на гърло-то» — Шапкарев, Сборник от бъаг, пародии умотворения, ч. втора, отд. I, кн. VII, p.|91, nr 115:Три сестра пре.іькьи (Ohrida).
224 «Два сила элатниіех рука и uihcp си златном звиіездом на челу.» Vuk Karadiid, op. cit,, p. 233, nr. 60.
226 «Ах лщ'еп ли je они парен сип! да ме xohe узстн за жену, родила бих мусин и шИер на je/iau пут са златниіема звиіездама на челу.» Vuk KaradiiC, op. cit., p. 237, nr. 61.
223 Straparola, Piacevoli notli, Horlhi, 1817, ap. L. Săineanu, op. cit., p. 401.
227 Gozenbach, Sicilianwhc Milrchen, Lojpzig, J, 1870, nr. 5, ap. L. Șfiineanu, op. cit., p. 403.

în fine, intr-o variantă catalană, eroina spune că dacă s-ar însura cu ea fiul regelui, i-ar naște un fecior cu stea in frunte 228 *.
Dar la români, ca și la alte popoare din Europa sînt atestate și alte variate teme de basm, în care apare motivul astrului unic—de obicei tot steaua — ca element ornamental cu care se nasc fete sau băieți favorizați de soartă. Așa, un basm românesc din Muntenia povestește că o fată de împărat „din naștere era cu stea în frunte, ca și mama ei“ a2B. Un alt basm românesc, din Transilvania, povestește de asemenea că „împăratul Verde avea o împărăteasă cu o stea în frunte, care îi născuse o fată cu luceafărul dimineții în frunte. La moarte,

împărăteasa sfătui pe bărbatu-său să nu ia altă nevastă decît care va avea o stea în frunte1'230, într-un basm breton, e vorba despre soția unui pescar, care — după ce a mîncat creierii regelui peștilor, prins de soțul ei — a născut trei băieți cu stea în frunte 231. în fine, într-un basm italian, în dialectul napolitan, fruntea frumoasei eroine este împodobită, pe cale supranaturală, cu o stea de aur de către trei zîne 232. La cîteva din variantele basmului cu tema „înșiră-te mărgărite", remarcăm că, în afară de motivul astral, mai figurează într-una mîinile de aur ale băieților, In alta un măr de aur în mîna pruncului nou născut, iar în alta cei trei prunci gemeni — doi băieți și o fată — au părul de aur. Aceste elemente — menite să dea strălucire fantastică basmelor — le considerăm primordiale în tematica respectivelor creații folclorice și specifice lor. Sînt cele ce au exercitat o forță de atracție asupra motivelor de tatuaj , care — asociindu-se cu ele, capătă același rol pur decorativ. Imaginile astrelor au fost captate în modul cel mai natural de basme ca cele mai sus relatate, întrucît ele erau în măsură să contribuie în mod eficace la crearea unor exemplare ale frumuseții umane de tipul perfecțiunii. Dar oricît de idealizate au fost semnele de tatuaj atunci cînd ele s-au grefat pe diferite teme de basm, ele și-au păstrat totuși un timp identitatea, în sensul că originea lor încă putea fi destul de ușor recunoscută, ca in o serie de exemple pe care le-am citat la începutul examinării acestui gen poetico-folcloric. Cînd însă obiceiul tatuajului a dispărut fără urmă ca practică și cînd li dispăruse chiar și amintirea, este evident că motivele astrale nu mai puteau fi înțelese de nimeni — nici dintre povestitori și «u atît mai puțin de ascultători — ca semne de tatuaj. Atunci, fantezia

228 Maspons y Labrds, Rondallayre, Quentos pop ulars catalane, Barcelona, 1875, 1, p. 38, ap. L. ȘAinoauu, op. cit., p. 404.

'*• Cf. basmul intitulat Gâindreata, din colecția P. Iipirvscu, Legende sau basmele românilor, II, p. 136.

230 Cf. ap. L. Șăineanu, op. cil,, p. 687.

231 Paul S6billot, Conles populaires de la llaute- Rr^tagne, Paris. I, nr. 18, ap. L. Șăineanu, op. cit., p. 605.

232 Giambattota Basile, Penlamcrouul, p, 308.

populară a imaginat că eroina sau eroul s-a născut cu acele semne minunate. Era aceasta o explicație foarte plauzibilă și totodată In spiritul basmelor. Faptul că astrele privite ca simboluri ale frumosului ideal — în calitatea lor de ornamente care împodobesc corpul omenesc — au fost puse pe seama nașterii, venea să accentueze și mai mult atmosfera de miraculos în care sînt învăluiți eroii sau eroinele de basm, purtători acestor semne. Finalitatea decorativă a respectivelor motive s-a ridicat pînă la o treaptă care nu mai poate fi depășită. E ceea ce transpare clar în atîtea din basmele relatate, unde steaua care ornează fruntea eroinei sau a eroului este de aur, adică, așa cum tot de aur sînt de asemenea mîinile băiatului în basmul sîrbesc, sau părul trigemenilor din basmul italian sau mărul cu care se naște pruncul din basmul sicilian...

Rolul stelei de simbol al frumuseții celei mai desăvîrșite este ilustrat într-un chip deosebit de elocvent mai ales în basmele aromânești. Așa, eroina unui basm din Crușova — fiică a unui lucrător de maturi — ajunge să se mărite cu un fecior de împărat, fiindcă feata ira ca slcao 233.

Un basm cules în Avela — chiar satul natal al lui P. Papahagi — povestește că cei trei fii ai unei văduve sărace s-au însurat cu trei zîne, >« ceea ce o făcea pe soacră să fie tare mîndră de așa nurori:

„Tuti ca tuti, тa narării a Vei, mă-sa steâulei/*1 234 Expresia „mama stelei" reprezintă un mod superlativ de a reda frumusețea feminină. Erau adică neînchipuit de frumoase, cum traduce însuși Papahagi23&. Dar stelele au aceeași funcție simbolică și atunci cînd sînt raportate la frumusețea bărbătească. Astfel, intr-un alt basm din Avela, se povestește că un împărat și-a măritat fata cu un fecior nespus de chipeș, socotind că altul „ma k'icat dit steale nu vrea s-află" 23e. Expresia are sensul de frumos fără seamăn. Acest rol simbolic, pe care-1 aveau astrele și în special stelele în epica basmului era în perfectă armonie cu rolul motivelor astrale din practica tatuajului. E ceea ce a avut o influență decisivă in procesul de adaptare al acestora din urmă. Era de așteptat așadar ca motivele astrale odată atrase în sfera basmelor — să sfîrșească prin a se integra ornamentației lor, consolidîndu-le sensibil atmosfera de feerie. în concluzie, în basm ca și în epica populară română în versuri, motivele astrale — fie că se mai resimt încă de originea lor din semnele de tatuaj, fie că ea a fost complet uitată — apar ca semne de înaltă distincție, împodobind de obicei corpul unei prințese sau al unui prinț. Totodată, ele sînt niște semne tainice, învăluite în cel mai mare mister. Am văzut că, în baladele populare ale românilor, trebuiesc căutate în mod special

î33 P. Papahagi, op. cil., p. 254*

134 Ibidem, p, 34*.

234 (Glosar), p. 701.

239 Ibid., p. 1231,

spre a fi descoperite. Cît privește basmele, caracterul tainic al respectivelor semne explica genetic tema ghicirilor, ca o condiție pusă pretenden-ților pentru a o putea dobîndi de soție pe frumoasa eroină. Dar înainte de a continua cercetarea vestigiilor de tatuaj în folclorul român, credem necesar să scrutăm mai de aproape problema finalității semnelor acestui străvechi obicei, în scopul unei mai clare elucidări a ei. Este o problemă mult mai complicată decît pare la prima vedere. Pentru a o Înțelege just, e nevoie să ne adresăm direct la sursă, adică la popoarele în stare de natură, care practică tatuajul pînă astăzi. Diferiți specialiști, mai ales etnologi și antropologi — unii din ei cercetători la fața locului — și-au pus întrebarea: de ce se tatuează acești oameni ? Ba, le-au pus-o și lor, fără a putea primi totdeauna răspunsuri satisfăcătoare. Totuși, pe baza materialelor adunate de la cele mai diverse triburi de pe glob, s-au emis o serie de opinii și s-au tras unele concluzii, pe care le vom trece In revistă într-un mod cît se poate de succint. Unii cercetători — printre care chiar și exploratori de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, ca Bougainville și Cock n-au văzut în tatuaj decît un mod original al primitivilor de a-și înfrumuseța corpul. Sub stimulul instinctului sexual, ei se străduiesc deci în acest chip să apară în ochii persoanelor de sex opus cît mai atrăgători prin înfățișarea lor fizică, provocînd sentimente de admirație și de afecțiune. Așadar, nu altfel decît cum apare în lumea animală bărbătușul — de exemplu leul cu frumoasa lui coamă sau la păsări, mai ales păunul și cucoșul — de care a avut grijă însăși natura să-l împodobească cu blană sau cu pene minunat colorate, spre a capta simpatia sexului contrar. Joest în cartea sa clasică despre tatuaj — pe care a scris-o punînd la contribuție și o experiență de mai mulți ani trăiți în mijlocul primitivilor din Oceania — are un capitol special, prin care el de asemenea vrea să demonstreze că tatuajul are baze exclusiv estetice. Se întîlnește de altfel această interpretare a lui și aiurea în cuprinsul cărții, ori de cîte ori are prilejul de a o exprima sau măcar de a face aluzie la ea. în favoarea tezei sale, el

citează o serie de călători prin țări exotice și de etnologi. în același timp, combate părerile acelor specialiști care atribuiesc tatuajului o altă finalitate. Cu deosebire îi vizează pe antropologii Gerland și Waitz și pe etnologul Meinike. Aceeași părere e susținută și de Kubary și Finsch. Tylor de asemenea credea că „în ce privește tatuajul, scopul principal este fără îndoială înfrumusețarea11 237. în sprijinul afirmației sale, el aduce argumentul că neozeelandezul își acopere corpul cu desene asemănătoare celor cu care el își împodobește ghioaga și luntrea. E un argument nevalabil, fiindcă nici semnele de pe aceste obiecte nu sînt •» la origine pur decorative cum își închipuia Tylor, deși ele au devenit

"7 Cf. Первобытная ки.iьтура, 129.

ulterior. lar faptul că unele motive de tatuaj seamănă cu motive care ornau ghioaga sau barca, ni se pare chiar foarte natural. Explicarea e simplă: este de presupus că acele motive comune aveau același substrat și vizau țeluri analoage. Mai tîrziu Insă cind ele au ajuns la stadiul decorativ, au putut fi și mai ușor împrumutate dintr-o parte intr-alta. Cu atît mai mult era de așteptat ca pe poziția primordialității funcției estetice a tatuajului — alături de Tylor, Joest... — să se situeze și unii istorici ai artei. Așa de exemplu, E. Grosse atribuie tatuajului aceeași semnificație și conchide că funcția sa estetică are prioritate față de oricare alte funcții individuale ori sociale. Desigur, nimeni nu ar putea contesta in mod serios funcția estetică a tatuajului. Totuși a susține primordialitatea ei și a vedea într-însa rolul esențial, pe care l-a jucat chiar de la origine in cadrul acestei datini, credem că este o exagerare. Iar atunci cînd unii cercetători au considerat funcția estetică a tatuajului ca fiind unică, exagerarea devine de-a dreptul eroare. Tatuajul — mai cu seamă dacă-1 privim prin prisma originii — departe de a fi numai o podoabă, el reprezintă un complex funcțional, care cunoaște un număr impresionant de roluri, raportîndu-se la individul tatuat și la integrarea lui în comunitatea unde trăiește. Motivele plastice ale tematicii sale pot fi semne de recunoaștere ale persoanei purtătoare, ale stării sale civile — indicînd că e puberă, logodită ori căsătorită — ale tribului căruia aparține, ale rangului său social, ale profesiei... Am văzut că acest rol de recunoaștere a persoanei și a rangului nobiliar — prin identificarea ei pe baza semnelor de pe corp — se reliefează foarte clar și la eroul baladelor populare românești mai sus analizate. Ele mai pot fi încă semne de vitejie — ca recompensă pentru fapte eroice — și existența lor de asemenea am constatat-o la vechii români, fiind atestată de aceleași creații folclorice. La primitivii exotici și la unele popoare antice, motivele de tatuaj au avut adeseori și funcția de armă psihologică, fiind menite să-i înspăi-mînte, pe cîmpul de iuptă, pe dușmani. Apoi, sînt atestate la primitivi o serie de semne speciale, care au funcția de a indica doliul cauzat de moartea unei rude apropiate. Pentru bărbați, ca și pentru femei, tatuajul constituie o probă elocventă de curaj în pragul intrării lor în viața matură, cunoscut fiind că operația Ia care sînt supuși este extrem de dureroasă. Dar ceea ce e mai specific tatuajului, este caracterul său mistic. Baza sa magico-religioasă transpare în cele mai multe din funcțiile sale, precum și în faptul că operația tatuării are loc într-un cadru ceremonial — uneori chiar la templu — cu participarea preotului, caro nu o dată este și executorul operației. Unii etnologi li atribuie tatuajului chiar o origine pur totemistă, ceea ce noi admitem cu oarecare rezerve. Ei se întemeiază pe anumite figuri, caro

în plastica tatuajului reprezintă imagini ale totemilor venerați de diferite triburi și caro slnt destinate a-1 proteja

po col tatuat cu olo. Iată do co tatuajul nu poate fi considerat drept o croație folcloricii do natura eminamente decorativă. In consecință, apreciem ca justă părerea arheologului Dâchclettc, care afirmă că „arta pur decorativă oslo produsul unei culturi avansate. La primitivi Insă, omul caro pictează, gravează sau sculptează urmărește un scop utilitar prin excelența și tocmai do acooa picturile, gravurile și sculpturile sale sînt expresia concepțiilor lui religioase4'238.
Iar etnologul Montandon spune do asemenea ca „pictarea corpului, tatuaj urile... sint practici care so raportă mai mult la niște complexe credințe decît la o simplă grijă de înfrumusețare și care nu pot fi deci tratate ca acte de găteală" 23®.
Că ornamentarea propriu-zisă — în scopul exclusiv al Înfrumusețării corpului — este o apariție tirzie, condiționată de dispariția credințelor, pe care se sprijină imaginile simbolice ale tatuajului, reiese și din ceea ce spune Hoernes, cunoscutul istoric al artelor: „Ornamentul, la un popor civilizat, reprezintă o expresie variată, rău înțeleasă și adesea lipsită de sens, în timp ce desenul la un trib în stare de natură este întotdeauna o anume imagine voită... Numai cînd fantezia slăbește, cînd prin amestecul poporului cu alte eîemente etnice simțul individual se stinge, de abia atunci se dezvoltă din desen simplul ornament" 24°. Iar etnopsihologul Wundt — vorbind despre simbolurile zoomorfice din plastica tatuajului — se exprimă și mai categoric spu-nînd că acestea „înainte de a deveni simple ornamente, posedă pretutindeni semnificație culturală sau magică" 241. Dar se poate afirma, credem, cu privire la oricare dintre motivele de tatuaj că la origine aveau sensuri magico-religioase. Cu timpul însă, aceste sensuri au început a se eclipsa tot mai mult, pînă ce au ajuns să nu mai fie înțelese just, iar în cele din urmă să fie complet uitate. Obiceiul tatuajului totuși a rămas, fiind continuat în virtutea tradiției; însă semnele lui au încetat de a mai fi imagini vii, care să vorbească, adică simboluri. De-acum încolo, ele sînt desenate pe corpul omului din plăcerea de a și-1 împodobi, de a și-1 face cît mai frumos. în acest scop, tatuorul sau tatuoarea urmăresc să dea desenelor o simetrie cît mai perfectă. Preocuparea estetică se ridică pe primul plan. Dacă inițial, de exemplu unele chipuri de animale — sacre cîndva în perioada credințelor totemiste — aveau rolul de a apăra persoana tatuată, ca și cum ar fi fost înșiși totemele vii, mai
D6chelette, Лe culte tiu soleil. Ex trăit do la Jhrue Archeologique, 4-e serie, t. XIV, p. 2.
Montandon, Traiti d'ethiiolagie culturelle, p. 356.
210 Moritz Hoernes, op. cit,
211 Wilhelm Wundt. Volkerpsychologie, IV, p. 322.

tîrziu ele, rămînînd goale de conținutul mitologic anterior, ajung la stadiul unor simple figuri, a căror formă însă s-a ridicat la un nivel superior. Și de aici înainte, se cultivă tatuajul numai pentru această formă, fiindcă place felul abil cum este executată. Se cultivă pentru frumusețea ei. Ba mai mult: treptat, chiar formele se schimbă în tendința omului de a le realiza cît mai desăvîrșite sub aspectul estetic. Multe din vechile motive zoomorfice sau fitomorfice ajung de nerecunoscut, din cauza stilizării lor tot mai accentuate. Geometrismul cu formele lui de simetrie ideală, dar în același timp profund simplificatoare, devine atotstăpînitor. Este faza ultimă a tatuajului pur decorativ. Prin cele afirmate mai sus, nu voim să susținem că, la

origine, tatuajul a fost total lipsit de funcția estetică. Nicidecum. Ar fio gravă eroare. Această funcție a existat din capul locului, însă ca un element accesoriu și implicit. Inițial, rolul principal al tatuajului a fost de natură mistică și utilitaristă totodată. Dacă semnele tatuate erau și frumos desenate, aceasta e o chestie de formă, deci secundară. Omul — începînd încă din cele mai vechi epoci preistorice — se dovedește a fi fost dotat de natură cu năzuința de a exprima frumos tot ceea ce gîndea și simțea. Deci se înțelege de la sine că, tatuîndu-se, el se străduia ca semnele simbolice desenate pe corpul său să fie și armonios executate. Dovada cea mai categorică despre substratul mistic al tatuajului o prezintă faptul că la cei mai mulți dintre primitivii exotici se atribuie semnelor lui și un rol talismanic, nu mai puțin important decît acela care e considerat a fi specific amuletelor. Astfel, unii primitivi cred în funcția profilactică a anumitor motive de tatuaj, care o apără pe persoana purtătoare de o întreagă serie de primejdii: de deochi, de diferite boli, de dușmani, de rănirea cu diverse arme, de duhurile rele... Altor semne li se atribuie funcție curativă, crezîndu-se că au puterea de a vindeca o boală de care sufere persoana tatuată. Alte figuri desenate cu chinovar asigură la persoanele tinere succesul în dragoste. Motive ce produc efecte ca cele mai sus relatate ne sînt atestate în special la birmani, care și le tatuează pe partea superioară a corpului. Antropologii Waitz și Gerland ne informează că în multe insule din Oceania „ceea ce își doresc cel mai mult, aceea își desenau pe corp ca un bun omen, prin această sfintă artă" 2«.
Studiul acesta apare aici prima dată. Proiectat hică din anul 194G, n-a putut fi redactat doctl mai tîrziu, ultimele volume citate datînd din anii 1970 și 1971. A fost încheiat la Începutul deceniului al optulea.
i 212
212 Theodor Waitz, op. cit., VI, p. 39.

ORIGINEA ȘI GENEZA SORCOVEI

Relațiile de la mase la mase între români și bulgari — începînd încă din perioada marilor migrații de popoare din pragul evului mediu și conti-nuîndu-se, datorită vecinătății geografice, pînă azi — sînt atestate în rîndul întîi de limba lor.
în adevăr, în domeniul lingvistic, se oglindesc o serie de influențe care ar putea fi clasificate după etape cronologice distincte:
înainte de toate, se cuvine să menționăm aici influențele venite dintr-un substrat comun, tracic, și exercitate deopotrivă asupra românilor ca și asupra slavilor bulgari. Așa se explică, în structura limbilor respective, anumite scheme morfologice și sintactice comune, în afară de unele cuvinte și fonetisme.
Trecînd apoi la influențele reciproce dintre aceste popoare, vom remarca, începînd cu cele primite de români din partea bulgarilor:
1. Influența vslavă, care e de fapt vbulg., asupra limbii românești abia ieșită din faza daco-romană și care reprezintă marea influență slavă asupra limbii române întregi.
2. Influența mediobulgară, cu mult mai restrînsă, care a avut însă importante repercusiuni în special în domeniul vieții religioase și politico-administrative.
3. Influența bulgară modernă cu caracter local, din regiunile din lungul Dunării.
La elucidarea acestor raporturi lingvistice slavo-române au contribuit numeroși savanți români și streini, între cari unii, ca Miklosich, cu studii strălucite. Mult mai puțin s-a lucrat pe terenul influențelor exercitate de limba română asupra celei bulgare. O bază serioasă,

pentru studii în această direcție, a pus d. Th. Capidan. Deși influențele acestea nu-s tot așa de mari ca cele dintîi, ele sînt totuși destul de însemnate — cu deosebire în lexic — și se raportă atît la epocile mai vechi, cit și la perioada modernă.

Astfel de influențe de ordin lingvistic, care nu-s decît expresia unui conținut sufletesc, constitaiesc proba cea mai categorică pentru existența unor împrumuturi reciproce a conținutului însuși.
Dar conținutul acesta e format in primul rînd din elemente de cultură tradițională de esență rurală. E vorba deci de împrumuturi în domeniul folcloric și etnografic.
Și aici, avem de relevat întîi elementele paleo^balcanfce, comune bulgarilor și românilor și care se daitoresc unuia și aceluiași substrat etnic. Aceste vechi elemente tradiționale sînt reprezentate prin cîteva daiine foarte caracteristice:
PAPARUDA la români, căreia îi corespundă IГЕПЕРУДА la bulgari și care există și la sîrbo-croați (Prporusa sau Dodola) și Ia greci ([TtEpnEpouva).
CALO!ANUL la români, GHERMANUL la bulgari;
MASCAȚII sau UNCHEȘII românilor din perioada carnavalului, care au drept corespondent la bulgari pe старци sau джамаш, cunoscuți și la grecii moderni sub numele de цларлоуврои...
între influențele bulgare asupra datinelor românești vom releva printre cele moderne, cu caracter local, în regiunflfe- dunărene: Cucii, Zărezanul, Jujăul, Armindenii...
Ca o ilustrare a procesului invers, și: anume foarte vechi înriuriri românești asupra aceluiași domeniu folcloric, la bulgari — încă de la primul contact al acestor popoare — noi. considerăm) datina executată la Rusalii de așa-numiții în limba bulgară: Русалии.’ sau Русаяци, iar in multe locuri Калушари, care corespund perfect călușarilor noștri, în aceeași categorie, situăm și datina colindatului de* la Crăciun (коледу-вание), care însă — după ce prin români s-a răspindit la slavii sudici — s-a comunicat prin aceștia din urmă la toți ceilalți slavi.
în domeniul credințelor și al magiei există-, la fel, numeroase și sensibile interpătrunderi bulgaro-române; de asemenea în cel al folclorului muzical și poetic. Numai că, aici, terenul este complet neexplorat.
în legătură cu aceste produse folclorice, am putea remarca de pildă că in epica în versuri, la români, anumite teme incontestabil sud-slavice nu au trebuit în mod necesar să vie toate de la sîrbi, precum se crede îndeobște; ci unele din ele au putut foarte bine veni și de la bulgari, întrucît, în acest domeniu, respectivele popoare slave au ambele o importantă zestre comună, deși recunoaștem că epica sîrbo-croată e mai dezvoltată ca cea bulgară și manifestă un spirit mai creator.
Înrîuriri reciproce bulgaro-române există intr-o măsură nebănuit de mare, fără îndoială, și în domeniul etnografici propriu-zise: în legătură cu uneltele necesare diferitelor munci, diferitelor industrii primitive; în legătură cu locuința și interiorul, costumele... etc.

Aici însă e mult mai greu, dacă nu chiar cu totul prematur, de spus ceva sigur, în faza actuală a disciplinei noastre, date fiind puținele informații și încă și mai puținele cercetări cu orizont comparativ, pe care le avem la dispoziție.
SORCOVA LA ROMÂNI
Spre a ilustra, printr-un exemplu concret, relațiile folclorice româno-bulgare, vom studia comparativ datina cunoscută la români sub numele de SORCOVA.

Este știut că în dimineața Anului Nou, în special prin regiunile meridionale ale țării, la sate ca și la orașe sau tîrguri — începînd de la o virstă cînd de-abia pot merge și pînă pe la 12 ani — umblă din casă-n casă copii, pentru a ura gazdelor sănătate și fericire. Ei sînt de obicei grupați în cete, al căror număr variază capricios după cele mai diverse împrejurări. Aceste cete pot fi alcătuite numai din băieți sau numai din fete; dar nu rareori se-ntîmplă să fie chiar și amestecate. De asemenea, ei umblă și fiecare pe seama lui, în mod strict individual. Astfel, după informațiile ce avem din diferitele colecții de materiale, precum și din experiența noastră pe teren, observăm că această datină n-are o organizație determinată a cetei și cu roluri distincte pentru fiecare ins din ceată, ceea ce este explicabil și prin scopul datinei concentrat într-o acțiune rituală, care poate fi perfect îndeplinită, precum vom vedea, de un singur ins, nefiind nevoie de o colaborare. Dacă totuși uzul umblatului în cete e foarte răspîndit, la aceasta s-a ajuns prin analogie cu alte datine și totodată din nevoia practică a copiilor de a se apăra mai ușor de cîini sau de alți copii, care i-ar ataca pentru a le hia darurile căpătate. E unica explicație.

Fiecare copil poartă-n mînă un mănunchi de crenguțe verzi sau, foarte adesea — în special pe la orașe — o nuia rămurată simetric, in mod artificial și împodobită cu flori de hîrtie colorată și cu diferite alte ornamente ca: beteală, poleială, fire de lină de diferite culori, panglici... etc.1

1 Excesul de ornamentație, ca și asocierea culorilor celor mai vâri ale și ma bătătoare la ochi au făcut ea poporul să don adesea cuvîntului „sorcovă”, in vorbirea obișnuită, o Întrebuințare ironică, mai ales la adresa femeilor gătite excentric: „Cutare s-a-mpopoțonat ca o sorcovă/“ sau : „Cutare ju«rc<l-i o sorcovă!"

* Din popor, comparația u trecut, cu același sens și-n literatura cultă.

Astfel V. I. Popa, în romanul său, Velerim fi l'eler Doamne, spune despre gara Tecuci — gătită de sărbătoare, în așteptarea unui ministru — că așa cum era „îm-

Această ramură sau mănunchiul de crenguțe verzi poartă numele de „sorcova”, iar micii colindători, cari umblă cu ea: „sorcovăitori” („sorcovitori"). Cum intră într-o casă, ei caută cu ochii pe stăpîni, mer-gînd întîi la unul din aceștia, de obicei la gospodar; în lipsa lui, la gospodină. Sorcovăitorul recită foarte cadențat o urare in versuri stereotipe, în timp ce, în ritmul lor, lovește ușor cu sorcova — ținind-o totdeauna în mina dreaptă — persoana pe care-o urează: — „S6r-co-va / Ve-se-la I 1 Să tră-îți, / Să-mbă-trî-nîți: / Câ un măr, / Câ un păr, / Că un fir / De trân-da-fir! / Țâre ca piâ-tra, / lu-te ca să-geâ-ta; / Tâ-re ca fiă-rul, I lu-te ca oțelul. / La anul și la mulți ani 1“ * 2

Aceasta înseamnă „a sorcovăi” („sorcovi”) pe cineva. Apoi, sorco-vitorii continuă — din proprie inițiativă sau la cerere — să sorcovească în același chip, rînd pe rînd pe toți cei din casă, de la cei mai în vîrstă pînă la pruncul de leagăn.

In popor, pretutindeni pe unde e în uz datina, există credința că cel ce e sorcovit la Anul Nou va fi sănătos peste an tot timpul și că-i va merge bine. De aceea, cetele de copii cu sorcova — băieți sau fete — sînt de obicei primiți cu multă simpatie și dăruiți cu fructe (mere sau nuci), covrigi, colăcei... și chiar cu bani.

în ce privește aria de răspîndire a datinei, deși este destul de întinsă, ea este departe de a se suprapune peste întregul teritoriu

daco-român, limitindu-se la Oltenia, Muntenia și Dobrogea, adică la provinciile românești de pe litoralul Dunării. Numai cu totul sporadic sorcova trece uneori, la periferia amintitelor provincii, și dincolo de hotarele lor. Așa de exemplu o întîlnim în jud. Putna 3 sau în sudul Transilvaniei 4. Remarcăm pe de altă parte că, în regiunile mai depărtate de Dunăre, nici chiar în aceste provincii, datina în chestiune nu mai e cunoscută pretutindeni. Am constatat personal pe teren, în mai multe localități din județele dinspre munți ale Munteniei că pe acolo ea e complet necunoscută. Cu cit însă mergem către sud, cu atît apare mai cultivată și mai nelipsită la sărbătoarea Anului Nou.
brăcată cu tot felul de stegulețe, ghirlănzi de lăstăriș și placarde cu urări ocazionale... părea o sorcovă mare, mare de tot și tare nelalocul ei, pe vremea aceasta călduroasă și plină de soare." (loc cil., p. 216, ed. V).
Asupra Împodobirii Sorcovei: cf. G. Doin, Teodorescu, Poezii populare române, București, 1885, p. 158 ; S. FI. Marian, Sărbătorile la români, București, voi. I (1898), p. 156-7.
2 Oltenița—Ilfov (colecție personală).
3 N. Păsculescu, Literatură populară română, București, 1910, p. 64, nr. 83; Gh. Tăzlăuanu, Comoara neamului, București, voi. VI, 1943, p. 201,
4 Ibidem, p. 19, nr. 26.

în ciuda caracterului ei atlt de distinct și do original față de celelalte datini și obiceiuri — din cursul Întregului ciclu de sărbători do iarnă — datina în chestiune nu apare nicidecum ca ceva discordant. Ea are chiar un aspect din cele mai autohtone. Nu so poate insă afirma același lucru cu privire la numele ei și la toată terminologia folclorică in legătură cu dînsul. Este fără îndoială un nume exotic; nu poate fi asociat cu nici un cuvînt din limba română. Faptul acesta a fost observat și de culegătorii noștri de folclor din secolul trecut. Astfel, G. Dem. Teodorescu, punîndu-și problema originei datinei — exclusiv pe baza numelui ei — a crezut că a deslegat-o definitiv, derivind numele sorcova de la numeralul сорокь, care după dînsul ar însemna 40 „în limba slavo-bulgară11.5 Trebuie să rectificăm că acest cuvînt nu este cunoscut ca numeral decît la slavii orientali. Și deși, la aceștia, сорокъ — cuvînt de origine bizantină (<аараκоνтα) — va fi trecut, desigur, tot prin filieră vbulgară, la bulgari nu-1 aflăm atestat în texte, ceea ce înseamnă că va fi fost cu totul efemer și, foarte probabil, cu un sens strict religios si anume calendaristic.6
f
Prin urmare, dacă numeralul сорокъ ar sta la baza numelui datinei ce urmărim, atunci centrul ei de expansiune n-ar putea fi căutat aiurea decît la slavii orientali și anume la ucraineni, singurii cu care am avut încă din vechime relații de vecinătate și care au exercitat influențe asupra românilor, precum aii și primit influențe de la români, în domeniul lingvistic, ca și în cel folcloric. Ucrainenii însă, deși cunosc un obicei similar, totuși el n-are această formă și nici un astfel de nume, de la care să-și poată trage numele datina noastră. Dar să examinăm relațiile stabilite de G. Dem. Teodorescu între сорокь și sorcova.
După el, „dacă vom lua recitativul sorcovei și-l vom despărți în grupe silabice, in modul cum îl cadențează copiii, vom găsi tocmai 40 de grupe, corespunzînd celor 40 de atingeri cu sorcova, executate la pronunțarea fiecărei grupe silabice‟.7

6 G. Dem. Teodorescu, op. cil., p. 159.
6 Precum sînt, din aceeași familie și vbulg, саракоустн ((тсо]оаракоатп); сараиіарь (< [тест] оаpavtâpi). Cf, Fr. Miklosich, Etyinologisches Worterbuch der slavis-chen Sprachen, Wien, 1886; Lexicon paleo slovenico graeco-latiniim, Vindobonae, 1862 — 1865; Antoine Th. Пйріібз, Dictionnaire grec-franțais et franfais-grec, Atena, 1908, tom. Ш, s.v,
7 G. Dem. Teodorescu, op. cit., p, 159.

Pentru a demonstra aceasta, G. Dem. Teodorescu, într-o schemă pe care-o prezintă, se ingeniază să despartă recitativul sorcovei în 40 de grupe silabice.8 Dar schema sa ritmică nu corespunde absolut deloc adevărului. Numărul grupelor, la recitativul citat de el, este mai mic. decît 40 și credem că, dacă ar fi luate-n considerație toate variantele acestei formule, cîte sînt cunoscute la români, și încă nu s-ar afla vreuna care să numere alîtea grupe silabice, dominate fiecare de accentul său I
Pe de-altă parte, pentru ca sorcovitorii să se folosească de o formulă caro trebuia să aibă neapărat 40 de grupe silabice și ca ei sa atingă cu sorcovele lor pe gazde numaidccît de același număr de ori, e nevoie ca acest număr să aibă, sau să fi avut în trecut, la noi, o semnificație mistică cu totul specială, ceea ce n-ar putea fi dovedit în nici un chip.
G. Dem. Teodorescu, obsedat de soluția etimologică propusă de el pentru „sorcova*1 — soluție pe care o socotea infailibilă — a căzut victimă unei iluzii și în același timp unei grave erori. Datorită prestigiului acestui valoros culegător și chiar cercetător al folclorului român, eroarea lui s-a fixat la noi ca o dogmă. Ea a fost repetată după dînsul de diferiți folcloriști, începînd cu S. FI. Marian 9, ori de cîte ori Ii se oferea prilejul să explice originea datinei.10
Ba chiar lexicografi, de seriozitatea lui Tiktin și a lui LazărȘăi-neanu, nu află soluții mai fericite. Astfel, Tiktin, fără a da o justificare, propune ca etymon pentru „sorcova" pe vsl. сьрокъ, din caгe-și trage originea rom. soroc, cu sensul de „termin"!11
Iar L. Șăineanu, care e în același timp unul din folcloriștii noștri de marcă, a căzut chiar și el în eroarea lui G. Dem. Teodorescu, sub influența directă a acestuia, atribuind „sorcovei" aceeași etimologie și dînd aceeași explicație pentru a o legitima.12
Pentru a arăta de cît credit se bucură și cită răspîndire a ajuns să aibă la noi în țară această etimologie, voi spune că este oferită nu numai în școlile noastre — cînd se cere satisfăcută curiozitatea științifică a elevilor — dar, în timpul din urmă, ea a fost prezentată pedant, cu lux de argumente, la conferințele difuzate prin radio, cu ocazia Anului Nou, de către folcloriști improvizați!
Deocamdată stabilim că termenul „sorcova", care denumește datina noastră, ca și ramura cu rol esențial în datină, n-are absolut nici-o legătură cu сорокъ și că deducția scoasă din această falsă etimologie, cu privire la prelinsele 40 de grupe silabice și la cele 40 de lovituri cu
8 Jbid.
9 8. FI. Marian, op, cit,, p, 158.
10 Cf, do ex. printre cei mai noi po M. Vulpescu, Les coutumes roumaines pe-riodiques, Paris, 1927, p, 124.
11 Heimann Tiktin, Jlumanisch-deulsches Worterbuch, III, s.v.
12 L. Șăineanu, Dicționar universal al limbii române, ed. VI, s.v.

ramura, este și ea o pură elucubrație. De altfel, in general, la asemenea rezultate negative se expun să ajungă de cele mai multe ori cei ce pleacă de la etimologia numelui unei datine sau obicei spre a le explica pe acestea, in loc să plece de la cunoașterea cit mai precisă a datinei însăși s pentru a-i afla etimologia pe baza caracterelor ei specifice. Dacă însă folcloriștii din secolul al XlX-Iea sînt totuși scuzabili că au putut lua în serios o asemenea hipoteză, aceasta nu mai e îngăduit, sub nici-un motiv, celor din vremea noastră.
Numele sorcova recomandă în adevăr foarte just datina, precum se va vedea; dar originea lui este cu totul alta. Aceasta însă vom discuta-o ceva mai tîrziu, tocmai pentru a înfățișa mai întîi datina într-o lumină cît mai clară cu putință, urmărind-o și în aderențele ei geografico-fol-clorice.

DATINA «СУРУВАКАНИЕ» LA BULGARI

Să ne întoarcem deci iarăși la datina însăși și să cercetăm la care din popoarele limitrofe României își aflâ ea corespondentul cel mai apropiat, spre a-1 cunoaște pe acesta cît mai bine. Căci, evident, la căutarea originilor unui obicei sau a unei practici, rolul principal îl joacă i elementele rituale componente și anume acelea dintre ele care au un caracter de permanență pe o arie cit mai întinsă, independent de considerentul etnic. Terminologia vine numai ca o confirmare — deși nu totdeauna — a faptelor folclorice pure.
Am văzut că aria de răspîndire a „sorcovei4* acoperă provinciile românești din lungul Dunării pe întinsul parcurs al hotarului cu Bulgaria. Indiciul, pe care ni-1 dă geografia folclorică a datinei românești, e foarte prețios. Este drept, la slavii meridionali există o datină perfect analoagă, care are loc cu prilejul aceleiași sărbători, la Anul Nou. în special ea este cultivată la bulgari, pe cînd la sîrbi apare mai degrabă sporadic și în regiunile orientale, adică în acele care sînt vecine cu Bulgaria.
încă de pe la miezul nopții, după primul cîntat al cucoșilor — precum ne relatează mai mulți culegători de materiale folclorice bulgare — cetele încep să umble. 13 Aceștia sînt mai ales flăcăii și băieții ma vîrstnici; copiii, de obicei, încep a umbla îndată ce se luminează de ziuăi

13 La români, do asemenea — după cit se pare — obiceiul vechi cere să se înceapă umblatul cu sorcova cu mult Înaintea zorilor. Aceasta o deducem din versurile inițiale ale unui „colind do sorcovă**: Prichi, prichi de vărsat, / Nici co-
coșii n-au cîntat, / Nici noi n-am Inlfrziat..." cf. N. Păsculescu, Literatura populară română, București, 1910, p. G7, no. 90.

La români, precum am văzut, datina aceasta aparține exclusiv copiilor. La bulgari, după cum ne informează cu deosebire Marinov u, in trecut ea era executată frecvent de flăcăi și chiar de bărbați de curind însurați. Astăzi, și la acest popor, datina a rămas mai mult pe seama copiilor, începînd de pe la vîrsta de 6 ani în sus, în special pe la oraș, în multe localități însă mai continuă a umbla încă și flăcăii. De aici deducem că, la bulgari, i se atribuia în trecut datinei acesteia un caracter de seriozitate, pe care azi nu-1 mai are in același grad. Sorcovitorii bulgari sînt pretutindeni organizați în cete de 3—6 inși. Pe vremea cînd umblau bărbați și flăcăi, cetele lor, cu mult mai mari ca ale copiilor, erau alcătuite din 10—12 inși. Acest tip de colindători ai Anului Nou se numesc, în cele mai multe părți din Bulgaria, сурувакари, iar cei mici de tot: сурувакарчета. Dacă sînt fete: сурувакарки. Fiecare сурувакарь sau сурувакарка are în mînă o

creangă verde — foarte frecvent, ca și la români, frumos împodobită, mai ales la orașe.
Această creangă e numită cel mai adesea: сурувакница.
Cum intră într-o casă, сурувакари lovesc ușor gazdele cu сурувакн ица, in ritmul formulei de urare pe care o recită concomitent:
— «Сурва, сурва година, Весела година.
Голямъ класъ на нива, Червена ябълка въ градина, Желтъ маму л ъ на л яса, Голямъ гроздъ на лоза, Пълна кисия съсъ пари. Живо, здраво до година, До година, до амина.»14 15 16
An nou sănătos,
An vesel.
Spice mari pe ogor, Mere roșii în grădină, Porumb galben în pătul, Struguri mari în vie, Punga plină cu galbeni Sănătate, putere pînă la anul, Pînă la anul, pînă la amin.
Evident, formulele acestea variază după regiuni și după сурувакари. Uneori sînt mai lungi, alteori mai scurte. Marinov ne informează că adesea colindătorii le scurtează intenționat, cînd se grăbesc, reducînd astfel citata formulă la:
«Сурва, сурва година,
Весела година,
Голямъ класъ на нива...
Живо, здраво до година!»10
14 Сборник за пародии
15 Ibidem, 338.
16 Ibid.
Anul nou sănătos,
An vesel,
Spice verzi pe ogor,
Sănătate, putere pînă la anul.
умотворения и народоішс, Sofia, XXVIII, 337. CoH Kw.)
254
în general însă — cu ușoare variații — formulele în chestiune cuprind cam aceleași motive: e vorba in ele de urări de sănătate și belșug în recoltă, în vite, în bani... Mai ales urările de tipul celor din urmă * pregnează, asupra lor staruindu-se de obicei cel mai mult.
Flăcăii au în ceata — în unele localități — și un cimpoier, care le cîntă pe drum și la fiecare casă unde merg. De multe ori сурувакари, întocmai ca la colindatul mascaților își împart între ei anumite roluri, care par a nu avea nici-o legătură organică cu datina noastră la origine. Astfel unul o face pe pisica (,,коте"), altul pe măgarul (,,магаре") — precum și sint numiți de altfel — iar altul căruia i se spune „шиповичарь", poartă 2 toiege numite шипове ascuțite-n vîrf ca niște ghimpi. Cu acestea bate-n poarta gazdelor ca să vină să le deschidă, apoi face cu ele tot felul de giumbușlucuri.
Tot drumul, precum și pe la casele la care intră, pisica miaună și măgarul rage. în multe localități, întreaga ceată de сурувакари miaună în cor după ce-au terminat de urat; la fel miaună și pe drum, cînd merg de la o casă la alta. Aceasta a făcut ca, pe alocurea, în loc să fie numiți ca pretutindeni сурувакари, ei sînt cunoscuți sub numele de мяучкари 17.
Bulgarii. atribuie acestei datine o deosebită eficacitate asupra sănătății celor urați și asupra rodniciei timpului, viei, livezii cu pomi fructiferi...
Сурувакари sînt răsplătiți cu colăcei (кравайчета)18 anume pregătiți, care au forme speciale.
în Ихтиманско, (satul Бялици), un astfel de colăcei destinat pentru сурувакарки, poartă chiar numele: сурувишкарь 19.

Ei mai primesc și alte daruri ca: brînză, carne de porc,slănină... pe care le duce-n traistă personajul ce joacă rolul de pisică. De asemenea li se mai dăruiește făină sau grăunțe, pe care le primește-n dăsăgi personajul numit „măgar" 20; iar deseori li se dă și bani. Micilor colindători ai acestei datini (сурувакарчета) li se dăruiesc, pe lingă colăcei sau covrigi, și mere, nuci... 21. Flăcăii întrebuințează darurile și banii cîștigați pentru pregătirea unui ospăț, la caro participă toți cei din ceată.
Dacă — lăsînd la o parte elementele caro, în datina bulgară prezentată, constituiesc ingrediente streine do dinsa —- o privim în ceea ce are esențial, nu mai încape nici-o Îndoială oă oa este absolut identică celei românești.

17 Мариновъ, Сб.Н.Ум, XXVIII, 337.
18 Чолаковъ, Бълг. нар. сб. 32.
18 Мариновъ, Сб.Н.Ум. XXVIII, 339.
г0 Ibidem, 339.
21 Чолаковъ, op. cil., 32.
Ar mai răminca să stabilim undo este autohtonă datina in chestiune: la bulgari sau la români? ceea ce înseamnă adică să aflăm în același timp dacă românii au împrumutat-o de la bulgari sau invers.
Deocamdată, vom observa cu privire la răspîndirea geografică a datinei bulgare că aria oi acopere tot teritoriul etnic bulgar, ceea ce nu se-ntîmpla nici la sîrbo-croați și nici la români.
Dar, deși factorul gcografico-folcloric e foarte important, atîr-nînd greu în chestia autohtonismului unui produs folcloric sau etnografic, totuși el nu poate fi considerat întotdeauna ca decisiv. Se poate întîm-pla ca această răspîndire generală să se fi realizat mai tîrziu și să se datorească la un popor unui concurs de împrejurări favorabile, în timp ce la altul, unde ea apare numai pe-alocurea și este mai puțin cultivată să fie mai veche, dar să avem a face acolo cu un fenomen de dispariție, explicabil prin cine știe ce complex de circumstanțe defavorabile.
TERMINOLOGIA FOLCLORICĂ BULGARĂ ÎN RAPORT CU CEA ROMÂNEASCĂ

Să examinăm acum termenii folclorici bulgari referitori la această datină, pentru a vedea ce concluzii se pot trage și pe baza lor.
în ritualul datinei, rolul cel mai important am văzut că-1 joacă — la bulgari, ca și Ia români — crenguța împodobită, cu care un сурувакарь atinge persoana sorcovită. în afară de numele сурувакница, care se bucură la bulgari de cea mai mare răspîndire, mai sînt cunoscute pentru această creangă, după regiuni, și alte nume ca: суруваска, сурватка, сурва.
Toate aceste numiri substantivale au ca punct de plecare adjectivul femenin „сурова" — „суръва" cu sensul do: verde, tînără. E vorba de creanga verde ruptă din arborele viu, așa cum trebuie să fie rnlădiță rituală: „сурова(суръва)вятка»", Cu timpul însă, datorită desei întrebuințări, nu s-a mai simțit nevoia să fie exprimat substantivul вятка ((вяйка sau вятва), întrucît ol ora do la sine Înțeles; ci s-a ajuns a se spune numai; сурова (ori суръва sau in formă sincopată сурea}.
Astfel, epitetul acesta, care exprimă o Însușire cu caracter esențial în datină — precum vom arăta mai departe — a devenit la un moment dat substantiv, Fenomenul, evident, o foarte vechi.
Odată substantivizat, epitetul in chestiune n-a rămas pretutindeni în forma sa de la origina, ci în unele regiuni a căpătat diferite sufixe caracteristice substantivelor. Un prim aspect din seria aceasta a trebuit să-l constituie forma diminutivală „cy/wxa" — „суръвка",

a„i: суроватка",р „сурваска"... fiecare din acestea denumind creanga verde cu funcţie rituală in datina. Şi fiecare din aspectele acestea, după regiunile unde erau în uz, au devenit generatoare de terminologie folclorică. Astfel do la forme ca: „сурова" — „сурва" şi „суровка" — „суръвка" au derivat următorii termeni caracteristici datinei: „суровпки" — „суруваки" — „сурваки‟, termen care designează la bulgari, în anumite ţinuturi, Anul Nou; apoi, verb, суроваквамъ (prin asimilaţie) > сурувAквамъ; nom. act. сурувакашіс; nom. ag. сурварь m., сурварка f.; сурувакарь, сурувакарчс, сурувакарка; nom. instr. сурувакннца. De la un aspect ca „сурувacка‟, au derivat: v. сурувас-камъ; nom. act. сурувacкaниe; nom. ag. сурувacкapь ... De la o formă ca сурватка: v. сурватквамъ; nom. act. сурватканиe; nom. ag. сурваткарь ..,
Dintre citaţii termeni bulgari, „суровка‟ este acela care stă la baza terminologiei româneşti.
Prin metateză, суровка > * сурокваа; apoi prin asimilaţie, ♦сурокваа > * сорокваа.
Pe terenul limbii româneşti, mai suferind o metateză, * сорокваа> SORCOVA. Numele acesta designează la început creanga rituală in uz la executarea datinei; apoi, el a trecut asupra datinei însăşi şi chiar asupra urării recitate cu acest prilej. Toate celelalte cuvinte, care alcătuiesc Ia români terminologia datinei — „a sorcovăi" (sau „a sorcovi"), „sorcovăitul" (sau „sorcovitul"), „sorcovăială" (sau „sorcoveală"), „sorco-vâitor" — „sorcovăitoare" (sau „sorcovitor" — „sorcovitoare"), „sorcovor" ... — sînt, precum se vede clar, derivate pe terenul limbii româneşti de la SORCOVA, după fixarea acestui termen odată cu datina, iar nu după modele bulgare.
Aşadar, examinarea terminologiei folclorice ne duce la concluzia că românii au împrumutat datina în chestiune de la bulgari.
Totodată, impresionanta bogăţie şi variaţie dialectală a terminologiei bulgare vin să confirme autohtonismul datinei la acest popor.

SENSUL DATINEI BULGARE ŞI SUBSTRATUL El RITUAL

Dar ce semnificaţie specială are epitetul „сурова”, po care l-am văzut reflectat In atîtea chipuri, intr-un număr aşa do mure de termeni diferiţi? Se ilustrează pe această calo un caracter specific, do natură magică, al datinei, la baza căreia etă ritul lovirii cu mlădiţa verde. Mlădiţa însă este ruptă dintr-un anumit pom, căruia poporul ii atribuie virtuţi

cu totul speciale. Pomul acesta este, la bulgari, cornul. Cercetînd credinţele bulgare cu privire la el, constatam că acest arbore se bucură, în popor, de un neobişnuit prestigiu, dacă nu chiar de un fel de cult.
Respectul pentru corn merge atît de departe, îneît ţăranul bulgar se sfieşte de a-1 arde, socotind că aceasta ar fi păcat.
Cu privire la Însuşirile atribuite cornului, vom releva întîi că el are faima de a fi copacul cu cel mai tare lemn, ceea ce a făcut să fie considerat drept simbol al forţei fizice şi al sănătăţii. Apoi, poporului nu i-a putut scăpa neobservat faptul că cornul înfloreşte înaintea tuturor copacilor, încă înainte de a se fi terminat bine iarna, prevestind astfel apropiata sosire a primăverii. Aceasta l-a făcut să devie simbolul tinereţii şi al bucuriei în lumea rustică.
în fine, poporul a mai fost izbit de asemenea de faptul ca la nici un alt pom nu trece vreme atît de îndelungată de la momentul înfloririi şi

pînă la cel al coacerii fructelor. E știut că de abia toamna tîrziu se coc coarnele. Pe de altă parte, se crede că între toți copacii cornul trăiește cel mai mult. Iată pentru ce acest arbore apare foarte frecvent în popor ca cel mai tipic simbol al longevității.
Numai așa se explică pentru ce cornul joacă la bulgari un rol deosebit de important în diferite rituri și datini, fie prin mlădițele lui. fie prin muguri, prin flori ori prin lemnul său.
MLĂDIȚADE CORN ÎN PRACTICILE ANULUI NOU, LA BULGARI
Există un mare număr de practici, în care e utilizat cornul, datorită însușirilor relevate. în general, ele urmăresc să provoace sănătate și viață îndelungată; uneori, se pare că chiar și belșugul în recoltă și vite. Fapt deosebit de interesant însă e că cele mai multe din aceste practici au loc, pe teritoriul bulgar, cu prilejul Anului Nou. Iată cîteva, foarte caracteristice, din acelea la a căror îndeplinire cornul este nu numai nelipsit, dar joacă un rol principal.
Una generală în Bulgaria, constă în a pune pe masa pregătită cu mincări rituale, pentru cina dinspre Anul Nou, un mănunchi de mlă-dițe verzi de corn (,,сурватки‟), caro sint tămiiato împreună cu toate cele aflătoare pe masă. Aceste mlădițo sfințite so pun apoi sub streșina casei, afară. După cină, toți membrii familiei se așează în jurul vetrei. Unul din ei ia de pe masă o ramură do corn cu mugurii mai proeminență, anume pregătită, și ruplnd dintr-tnsa oîto un mugure, il aruncă po vatra încinsă. Iriecaro mugure este aruncat în numele unei anumite persoane: al cui mugure se va deschide și va sări, acela va fi sănătos și voinic tot anul; în timp ce al cui va arde imediat, fără să crape și fără să sară, aceluia i se prevestește boală sau chiar moarte în cursul anului care începe.

Această practica divinatoare se bazează pe simbolica mugurelui crăpat, asociat aici cu floarea de corn.
Prin urmare, in realitatea magică, mugurele care se desface prin foc dă imaginea înfloririi cornului, ceea ce este echivalent cu înflorirea fizică a persoanei pe care o reprezintă mugurele respectiv.
Relevăm apoi ca și personajul numit „полазникъ‟, cind vine la Sf. Ignat — sărbătoare care poartă in ea manifeste vestigii de an-nou — aduce cu sine în casa vizitată crengi verzi de corn, simbol magic al sănătății și prosperității fizice.
In unele localități bulgare, fetele — in noaptea Anului Nou — își spală capul cu apă în care au fiert mlădițe de corn, în convingerea că le va crește părul bine. După credința lor, pe calea aceasta, vigoarea caracteristică acestui arbore se va comunica părului.
Deosebit de caracteristic ni se pare de asemenea la bulgari obiceiul foarte răspîndit de a pune mlădițe de corn cu muguri — așa-numite pe alocuri „суровачки‟ — în plăcintele îndătinate de la Anul Nou (în ,.банпца‟ sau „млинъ‟, în „тутманикъ‟, în „зелникъ" — plăcintă umplută cu zarzavat): se pune cîte una pentru fiecare membru al familiei, nu numai pentru cei prezenți, ci și pentru cei absenți, duși departe după cîștig. Ba se pun totodată și pentru vite, pentru vie și una pentru Dumnezeu! Desigur aici tot provocarea sănătății este mobilul care apare pe primul plan. Fiecare membru al familiei, mincînd din plăcinta în care a fost și o rnlădiță de corn (sau un mugure) in numele]ui — ori poate chiar mîncînd și acest ingredient — are credința că va fi sănătos și tare întocmai ca și cornul, în anul ce începe atunci.
Aceeași interpretare trebuie dată și mlădițelor puse în numele vitelor. Sănătatea acestora însă înseamnă implicit și spor în creșterea lor. Mlădița pusă în numele viei are de scop să provoace viței tăria și rezistența cornului...

în unele localități, fiecare din mlădițele de corn puse după numărul membrilor familiei, reprezintă cîte ceva din averea gospodăriei: ogorul, vitele, via, casa, livada... și după mlădița care cade fiecăruia la împărțitul plăcintei se prognostichează cine la ce va avea noroc. Aici nu avem a face numai cu un act de divinație, ci în același timp și cu intenția de a provoca prosperitate și succes în legătură cu fiecare din elementele gospodărești reprezentate simbolic în plăcinta Anului Nou.
La fel este și obiceiul la sîrbi de a se pune — alături de alte simboluri — o rnlădiță de corn In „чесница'\ turta rituală de la Anul Nou.
în fine, mai menționăm și faptul că-ntr-o datină de Anul Nou, cunoscută sub numele do „cîntatul inelelor14, — pe care-o săvîrșesc fetele ► mari ale satului, cu participarea flăcăilor — mlădița de corn joacă de asemenea un rol important: cu această rnlădiță, numită „сурватка‟, fiecare fată amestecă în vasul cu apă cununițelo cu inele. Plină de interes

este formula spusă cu acest prilej, In truc! t ea menește sănătate celor care învirtesc succesiv cununițelc, ca și la cei din familia lor: — „Здрава, здрава годйнице, / И ти здрава и азъ здрава, / И тате и мама здрав и..." Atragem atenția Îndeosebi asupra epitetului „здрава" pe care execu-toarea datinei și-1 atribuie sieși și părinților ei, prin analogie cu același epitet atribuit anului caro începe. Totodată, relevăm legătura clară dintre „«здрава годйница" și „сурватка‟, ce apare ca un simbol al Anului Nou. Astfel, „здрава годйница‟ este aici un echivalent al expresiei „сурова годйнпца".
în consecință, după cum reiese și din sensul magico-simbolic al mlădiței verzi de corn — în diferite credințe și rituri bulgare — datina „сурувакание‟ nu poate avea altă semnificație și alt scop decît de a provoca gazdelor sănătate, vigoare tinerească, tărie... cu un cuvint prosperitate fizică de orice fel.
Mijlocul prin care se poate ajunge la un asemenea țel este stabilirea de contact cît mai direct între persoană, animal, casă..., pe de o Parte, și între arborele care are faima de sursă a sănătății și vigoarei fizice, pe de alta. Aceasta se poate realiza fie mîncînd părticele din corn (mlădițe, muguri) într-o turtă rituală, fie spălîndu-te cu seva arborelui, fie aducînd crengi de corn acasă și punîndu-le pe vatră sau împodobind cu ele streașină casei... etc. Unul din riturile de acest tip este și atingerea unei persoane sau vite cu mlădița verde de corn. Avem a face aici cu aplicarea principiului magico-contagios, atît de cunoscut — sub cele mai diverse aspecte — la popoarele primitive, ca și la ruralii lumii civilizate. Atingînd sau lovind pe cineva cu creaga verde de corn, virtuțile specifice arborelui viu, din care ea a fost ruptă, se comunică persoanei lovite. Persoana respectivă participă astfel în mod necesar la ele.
Din examinarea terminologiei folclorice bulgare a datinei „сурува-кание‟ rezultă, în chipul cel mai dar, că aceste virtuți — privitoare la înflorirea fizică — apar concentrate în epitetul „сурова", care este de uz general în Bulgaria cu prilejul Anului Nou, creînd in jurul acestei sărbători un fel de atmosferă mistică cu totul specială. în adevăr, se poate spune că, la bulgari, Anul Nou însuși începe sub auspiciile simbolului magic al mlădiței verzi de corn. Epitetul „сурова" — „сурва", care apare și ca un atribut al tinereții, se transmite do la mlădița simbolică asupra Anului Nou, cunoscut în popor sub numele do „сурова година" sau „сурва година" sau simplu „сурча" sau încă „суроваки" — сурувакн"— „сурепки".

Un oarecare paralelism, pentru aceste denumiri, aflăm in numele „mlado Ijeto" — formă personificată (in loo de obișnuitul „Novo Ljcto") — atît de populară la sîrbo-croați și la alți slavi.

„Mlado Ljeto4 corespunde, desigur, expresiei „сурова година4 \ numai că epitetul „mlado4 exprimă într-un chip mai abstract însușirea de a fi tînăr, adică nou, pe cînd „сурова4 — „сурва4 materializează complet această însușire, sub înrîurirca substratului ritual, pe care sa sprijină.

RECITATIVUL DATINEI „СУРУВАКАНИЕ" ȘI SEMNIFICAȚIA LUI

Am văzut aiurea că datina bulgară posedă și o formulă în versuri mai mult sau mai puțin ritmice, recitată sincronic cu atingerile crengii. Prin caracterul ei de urare, spusă Ia un moment fatidic, cum este acel al Anului Nou — adică prin magia cuvîntului — precum și prin motivele pe care le exprimă, ea vine să consolideze actul ritual, al con- , tagiunii de tipul pars pro toto, cu cornul verde. Anunțînd gazdelor anul cel tînăr („сурова4 sau ,,сурова‟) adică cel nou, li se urează să le fie vesel și să-l străbată în plină sănătate pînă la capăt:

„Сурва година, (An sănătos,
Весела година An vesel
И до година съсъ здраве!‟ 22 Și pînă la anul cu sănătate!)

într-o altă formulă apare predominant motivul longevității:

- ' _ ■ ■ ■ ■ « " ■ a _■ - -' , ■ , _ ~.p - ~_r - J- '

— „Сурова, сурова, (Sorcova, sorcova,
За многу годинъ, . La mulți ani!
Да прязимеешъ, Să treci iarna,
Да прялятешъ... Să treci vara,
Аминъ!‟ 23 Amin!)

în formulele mai lungi însă aflăm un motiv care pare cu totul strein de cel relevat pîn-aici și anume motivul belșugului și al sporului in diferite domenii ale vieții gospodărești — în recoltă, fructe, vin, porumb, vite, bani... — nefiind exceptată nici familia, căreia i se urează să sporească.

Asupra acestui motiv, al belșugului, so insistă chiar foarte mult, făcîndu-se din el centru! do greutate:

22 В. Чолаковь, Іллгарски народенъ Сборникъ, Болградъ, 1872, р, 32: Маринов, Сб.Н.Ум. XXVIII, 338.

23 Чолаков, op. cil., 101,

Голямъ класъ на нива Червена ябълка въ градина, Жълтъ мамулъ на ляса, Голямъ гроздъ на лоза, Пълна къща съсъ дяца, Пълни обори съсъ стока, Пълна кнсия съсъ пари..24

(Spice mari pe ogor, Mere roșii in grădină, Porumb galben în pătul, Struguri mari în vie, Casa plină cu copii, Plin oborul cu avere, Plină punga cu bani.)

Precum se vede, cele mai multe din aceste urări sînt redate sinecdotic, prin singular în loc de plural adică o altă formă de pars pro tolo, foarte frecventă în magie.

Sînt caracteristice pentru funcțiunea lor rituală atît epitetele „чсрв&еи&‟ raportat la mere, și ,,жълтъ‟ raportat la porumb, care apar ca simboluri ale unei recolte sănătoase adică reușite în ce privește respectivele produse; cit și mai ales epitetele „голямъ11 și „нълнъ11, a căror repetiție are pronunțat sens magic și care exprimă, prin simbolurile cele mai tipice, ideea de belșug.

Astfel, în acest tip de formule, care sînt foarte răspîndite în Bulgaria, motive ca cel al sănătății și al longevității apar cu totul secundare.

E interesant însă de observat că ele apar la începutul și la sfirșitul formulei, adică în însăși schema ei, în cadrele stereotipe, care marchează un indiscutabil arhaism. De aceea noi susținem că acestea sînt motivele primare în datina „сурувакание‟, pe cînd celelalte sînt niște derivate ulterioare, care numai cu timpul au căpătat o dezvoltare mai mare adesea decît motivele de la origine. La aceasta s-a ajuns ca un reflex al riturilor cu creanga de corn, care aveau de obiect cîmpul, livada, via, vitele...

Evident, raportat la aceste obiective, simbolul magico-contagios al mlădiței verzi urmărea să le comunice vigoarea neîntrecută a cornului, ceea ce este de fapt echivalent cu sănătatea la oameni... La asemenea obiective însă vigoarea se traduce în modul cel mai logic prin belșug și bogăție.

A fost destul pentru mentalitatea rustică o primă sugestie in sensul unei astfel de interpretări, pentru ca ea sa devină in scurt timp motiv de predilecție în formulele datinei. La aceasta, favoriza și momentul de început de an, caracteristic prin atîtea motive agrare, cind sînt in uz practici pentru a asigura izbînda și bogăția in întreprinderile gospodărești și cînd orice urări cu un astfel do scop erau binevenite. în plus, colindele Crăciunului, undo motivele similare erau curente, dacă n-au exercitat chiar direct vreo inrîurire In acest sens, ele au putut în orice caz să dea unele sugestii do la distanța.

24 Cf. Мар., XXVIII, 338.

ORIGINEA DATINEI „СУРУВАКАНИЕ" ÎNTR-UN RIT DOMESTIC

Mai rămîne să lămurim o ultimă chestiune principală în legătură cu geneza datinei сурувакание: caracterul ei de datină mobilă și aspectul organizat sub care-o aflăm astăzi și pe care-1 are desigur din timpuri vechi.

Pentru noi este un fapt foarte clar că „сурувакание" n-a fost de la origine o datină organizată, cum este în momentul de față. în cete de mai mulți „сурувакари" sau „сурувакарки", fiecare cu anumite atribuții, care umblă din casa-n casă de-a rîndul pe la toți gospodarii satului. La început „сурувакание" a fost o simplă practică pur domestică, așa cum sînt atîtea altele cu prilejul Anului Nou. Ea era îndeplinită în sinul fiecărei familii de unul din membrii acesteia, poate chiar de gospodar ori de gospodină. O dovadă incontestabilă pentru aceasta ne-o oferă faptul că paralel cu datina mobilă, este cunoscut pînă azi la bulgari, în unele regiuni, și un aspect fix pentru „сурувакание ’. Astfel, in Панапорище, in dimineața de Anul Nou, încă pe întuneric, se scoală la fiecare casă cineva, de obicei un băiat, și iese afară pentru a aduce o mlădiță verde de corn „сурyватка", cu care lovește de 3 ori („суватква"), pe fiecare din membrii familiei, așa cum sînt culcați, începînd cu cei dinspre icoane. In același timp, el și urează, recitind formula cunoscută: „Сурва година, / Весела година, / И до година съсъ здраве 1"

Pentru aceasta primește de la fiecare daruri.25 Iar din nordul Bulgariei (Свитовъ), aflăm că în orice familie, de Anul Nou, soția e datoare să-și sorcovească soțul, apoi că fiecare, conform tradiției e dator să-și sorcovească părinții și alte rude de care-1 leagă un respect mai deosebit. în schimb, cel ce sorcovește capătă însemnate daruri ca: ghete, cămașă, batistă, bani.,.20. Unele din aceste daruri, evident, nu se dau niciodată la „сурувакари", care execută datina

propriu-zisă, de tipul mobil. In astfel de practici, vedem noi aspectul arhaic din care a luat naștere cu vremea datina „сурувакание".
Trecerea de la acest aspect al ritului gospodăresc de formă fixă, la cel de formă mobilă, s-a făcut, după părerea noastră, prin analogie cu datina colindatului de la Crăciun sau chiar și după colindatul mascaților în uz prin unele regiuni, la Anul Nou. 26

26 Cf. Чолаков, p. 31 — 82.

*• Ibidem, p. 57.

Această transformare a avut loc datorită faptului ca practica domestică în chestiune era foarte răspîndită și iubită în toată lumea rustică bulgară. Ea capătă, astfel, o dată cu aspectul mobil, executori care se specializează oarecum în săvirșirea riturilor ei, întocmai cum e cazul cu colindatul și cu toate datinele mobile.
Tot după modelul colindatului, acea practică domestică strict individuală — sub raportul executanților — devine o datină organizată in cete, distribuind roluri speciale pentru fiecare participant. Astfel s-a ajuns la introducerea unor elemente complet streine de „сурувакание" cum sînt, la origine, toate acele motive care reușesc să facă, pe alocurea, din această datină — născută din cele mai serioase intenții — un spectacol grotesc, prin miorlăiturile personajului numit „котка" sau chiar ale tuturor cetașilor în cor, prin răgetele „măgarului", prin potcovirea acestuia de către „шиповичарь" și prin alte exhibiții comice de același gen. ....
Evident, acestea slnt influențe tîrzii venite din datina atît de populară a mascaților; ele rămîn deci cu totul în afară de sfera preocupărilor noastre.
Așadar, analiza datinei propriu-zise, din punct de vedere al genezei sale, ne convinge și mai mult că e vorba aici de un vechi produs folcloric prin excelență bulgar. Credințele și riturile aduse în discuție pentru a pune în lumină fenomenul genetic probează suficient, credem, că „сyрy-вакание" se proiectează, la bulgari, pe un fond din cele mai autohtone.

SENSUL DATINEI ROMÂNEȘTI ȘI SUBSTRATUL EI RITUAL

Trecem acum la varianta folclorică românească, pentru a urmări aceleași probleme, a semnificației și a nașterii datinei.
Aici, am văzut că întîlnim ca element esențial în datina același rit ca și la bulgari: lovirea gazdelor cu mlădița verde. Dacă totuși, foarte Irecvent, ramura este de fapt uscată, însă îmbrăcată in hirtie colorată și împodobită cu flori artificiale, ea reprezintă tot creanga verde; ba mai mult încă: creanga înflorită. Avem a face cu o simplă substituire, întîmplată la o etapă tîrzie din evoluția datinei37. Sensul ritului lovirii 27 * *

27 împodobirea are loc la origine la orengllo verii chiar. Aceasta se poate
observa în multe localități, mai ales la sate, pînă azi. Trecerea de la această formă
de ornare parțială la cea totală - cu apariția florilor de hirtie... si cu înlăturarea mlădițelor s-a)Scut pe nesimțite, Iha esto foarte logică» totuși invadarea ele-meniului artificial ptnă la excluderea completă a celui natural este în orice caz o dovadă de decadența datinei, coi pu(in din punct du vedere al semnificației ei de la origine.

Scanned with CamScanner

este și el firește absolut identic cu al celui bulgar: transmiterea calităților atribuite pomului viu, pe care-1 reprezintă mlădița, asupra persoanei sorcovite.
Deosebirile sint de detaliu. La români, sorcovitorii nu întrebuințează in mod special cornul pentru săvirșirea ritului în chestiune, cum fac „сурувакари" la bulgari. în mod obișnuit, ei se folosesc de crenguțe rupte de la pomii fructiferi din grădină — de predilecție meri sau peri — iar uneori, se pare, chiar de mlădițe de trandafir ori de răsur. Faptul se reflectă și în formula recitativă, care însoțește ritul și in care e vorba de măr, păr și trandafir. în adevăr, foarte interesante sint comparațiile din formula românească: „...Să trăiești, / Să-nflorești, / Ca un măr,/ Ca un păr, / Ca un fir / De trandafir..." 28
Comparațiile acestea nu-s nicidecum, Ia origine, și nu-s nici azi, în intenția sorcovitorilor, niște ornamente estetice. Cel sorcovit este asemănat, rind pe rînd, în însăși realitatea magică a datinei, cu un măr, cu un păr, cu un trandafir înflorit, adică cu fiecare dintre mladițele, din mănunchiul sorcovei, cu care este atins cel sorcovit și care — în accepțiunea pars pro toto — reprezintă pomii și arbustul respectiv.
Imaginea acestor arbori este o apariție prea generală la români, în recitativele sorcovii, și prea stereotipă pentru ca să nu credem că ea oglindește fidel realitatea rituală de la origine.
Dar șirul de comparații cu sens magic nu se oprește în formulă la cele menționate, ci de obicei continuă astfel: „...Tare ca fierul,/ Iute ca oțelul;/Tare ca piatra, / Iute ca săgeata!..."
Privite prin prisma magică, remarcăm că aceste comparații au de fapt ca scop, întocmai ca și primele, de a provoca tot sănătatea. Numai că — urînd tăria fierului sau a pietrei și iuțeala săgeții sau a oțelului — ele ilustrează alte aspecte ale sănătății, completînd astfel cele exprimate de imaginile comparațiilor cu arborii.
Aceste ultime comparații însă, spre deosebire de cele anterior citate, par a nu mai traduce, astăzi cel puțin, o realitate rituală concretă. Și totuși, nu e absolut sigur c-a fost totdeauna așa. Astfel la bulgari (în Ахъръ — Челебийско), „сурувакари" poartă cu ei în buzunări pietricele de la rîu și — după ce au isprăvit do sorcovit — aruncă fiecare cîte-o pietricică-n vatră, în timp co spun o urare. Această urare, e drept, nu se referă deloc la sănătate, ci la bogăția tn bani; „Както теме ряката призъ тязъ камъчета, / Тъй да потакать парнія въ кесияіа. / Какіо си тежать тязъ камъчета въ ряката, / Тъй да ти і ежатъ парнтя въ кисията."a9
(Cum curge rliil pe aceste pietricele, / Așa să curgă banii in pungă. / Cum atîrnă de greu în rîu aceste pietrtoolo, / Așa să-ți atirne banii in pungă»)
2S Coconi — Ilfov (culegere personală),
** Cf. Маринов, Сб.Н.У, XXVIII, 338.

Interesant e aici atit actul ritual in sine, cit și faptul că el se reflectează in urare, caro apare ca un fel de tălmăcire a lui.
Cum in formula sorcovei, la romani, urarea sub forma comparației „tare ca piatra" e specifică numai acestei datini, ne întrebăm dacă nu este și ea reflexul unui rit dispărut, de lipul celui bulgar —- poate chiar exact cel bulgar — insă altfel interpretat. Se știe cit de mult variază sensul riturilor, in timp și in spațiu, mai ales de la popor la popor. E posibil ca formula românească — în comparația referitoare la tăria fizică — să păstreze fidel însuși sensul arhaic de la origine al ritului pierdut, în vreme ce bulgarii, deși conservă încă ritul, să-i fi pierdut vechea semnificație, atribuindu-i astăzi alta. Aceasta o

presupunem, avînd in vedere că' elementele fundamentale în datină le constituie preocupările de sănătate.30
Este deosebit de interesant faptul că marea majoritate a recitativelor românești de la datina sorcovei au de obiect exclusiv prosperitatea fizică a persoanei sorcovite. Aceasta pune-n plină lumină arhaismul lor, dat fiind că, la origine, — precum o probează clar ritul care însoțește formula — datina nu urmărea alt țel decît de a pricinui sănătatea.
Fenomenul este cu atît mai curios, aproape paradoxal, cu cît astfel formulele românești par a avea un caracter mai arhaic chiar decît formulele corespunzătoare bulgare, care — după cum am arătat — prezintă de obicei contaminarea motivelor de sănătate cu cele de belșug și bogăție. Acest fapt bizar n-ar da dreptul totuși să ne îndoim de originile bulgare ale datinei românești. El poate fi explicabil printr-un conservatism mai mare, manifestat pe teritoriul etnic românesc, după împrumutul datinei în forma sa veche de la bulgari.
Dar la caracterul relevat vine să se adauge și un alt element, care ne face să înclinăm a reduce proporțiile împrumutului bulgar la ceva mai puțin decît era de așteptat la prima vedere. în adevăr, trebuie să mai relevăm că, la români, toate comparațiile de esență magică, din formula sorcovei, slnt specific românești. Nu le aflăm la bulgari și nici la sîrbi.
Aceasta ne face să ne întrebăm dacă nu cumva ele sînt vestigiile unui vechi rit românesc, care a putut contribui intr-o măsură hotăritoare la formarea datinei în chestiune, și caro va fi existat înainte de orice influență bulgară.
De un neobișnuit interes ni so pare, in această privință, o practică românească — desigur din Muntenia — po caro ne-o face cunoscută G. Dem. reodorescu în clasica sa colecție: „în dimineața Sf. Andrei (30 noiembrie), gospodina căsoi morgo-n grădină și rupe din fiecare pom
30 Raportat la idealul do sănătate al datinei „сурувакание**, concretizat prin mlădița de corn, acest rit apare la bulgari ca accesoriu și chiar discordant.

roditor și din trandafiri cîte-o mlădița verde dintre cele mai tinere. între pomi sint preferați merii și perii.
Ea face cîte-un mănunchi de trei mlădițe pentru fiecare membru al familiei și le pune într-un vas cu apă la căldură potrivită. Aici, le ține timp de o lună de zile încheiată — schimblnd zilnic apa — pîna-n ajunul Anului Nou. în această zi, mănunchiurile sînt examinate cu atenție: acela din casă va fi mai cu noroc în anul ce vine ale cui mlădițe vor înverzi sau chiar vor înflori. "
Aici, nu e vorba numai de un rit cu caracter divinator, ci, înainte de orice, mai ales de o practică al cărei scop e să provoace sănătatea și înflorirea fizică a tuturor membrilor familiei: în realitatea magică a acestei practici, fiecare din casă este identificat cu unul din mănunchiurile de mlădițe puse în condițiile cele mai favorabile de a se dezvolta, Întocmai ca primăvara, pe pomul însuși. Astfel, dacă unele își vor deschide mugurii, altele vor da chiar frunze ori vor înflori, înseamnă — conform simbolismului mistic prestabilit — că cutare sau cutare membru al familiei va fi sănătos și vesel, peste an, în gradul în care s-au desfăcut mugurii mlădițelor ce-1 reprezintă.
Această practică, pur domestică, va fi fost, desigur, de uz general în regiunea de unde și-a cules informația sa G. Dem. Teodorescu. EI nu ne spune, și nici din altă sursă nu știm, dacă — în cadrul aceleiași practici — nu exista, ca un act final, și ritul de a atinge pe cei din casă cu mănunchiul destinat fiecăruia, sau poate numai cu cele

înflorite. Credem totuși că practica în chestiune n-a cunoscut și un asemenea rit. E drept, G. Dem. Teodorescu adaugă la sfîrșitul informației citate mai sus că, în trecut, copiii întrebuințau mlădițele care se deschideau cel mai mult, — eventual pe cele înflorite — și la sorcovitul din dimineața Anului Nou. Cel mai verosimil însă ni se pare să considerăm acest fapt ca fiind determinat de influența datinei bulgare „сурувакание‟.

Dar ce explicație are, la români, mănunchiul cu crenguțele de pomi fructiferi domestici și de trandafiri, căruia ii corespunde,’ la bulgari, mlădița de corn, atotstăpînitoare în riturile lor referitoare la sănătate și belșug? Din punct de vedere magic, nu există aici, in principiu, nici o deosebire esențială. E vorba, la ambele popoare, de arborele viu, care-și comunică vigoarea sa omului. Aceasta o principalul. Restul se explică prin credințele regionale, specifice fiecărui popor. La bulgari, am relatat, Ia capitolul respectiv, considerația do oare se bucură cornul in popor, care pune mare preț po anumite virtuți ale acestui arbore sălbatec, dar viguros fără seamăn. La români, dintre toți pomii fructiferi, mărul se bucură de cel mai mare prestigiu. Am putea afirma chiar că, la noi, in popor, există un adevărat cult al mărului. Nici un arbore nu o ointat, desigur, așa de mult și așa de frumos în poezia populară română ca ol. Ne gindim mai

I

ales Ia chipul cum îl cîntă colindele Crăciunului. în ce privește refrenul acestor colinde: „Florile dalbe Ier de măr44 sau „Mărul cu florile dalbe11... etc., sîntem înclinați a crede că el ascunde un vechi rit, specific românesc, azi dispărut, care avea un rol important în datina colindatului.

Va fi constat acest rit ipotetic din crengi de măr verde cu care colindătorii vor fi săvîrșit o anumită practică, poate chiar atingerea gazdelor cu ele? Nu știm.

Dar acestea sînt fapte folclorice care ne explică îndeajuns pentru ce și în formula sorcovei mărul este nelipsit; ba mai mult: e menționat primul în șirul de comparații, care au de obiect sănătatea. E probabil însă că poporul român — utilizînd în practica sa de An Nou crengile de măr și păr — a avut in vedere, în afară de sănătate, și rodnicia.

Cît despre trandafir, în afară de îndoială aici a decis însușirea atit de caracteristică florii acestuia: frumusețea. în adevăr, floarea de trandafir joacă în folclorul românesc — ca și in genere în folclorul universal — și cu deosebire într-o serie de rituri și vrăji, rolul de simbol al frumuseții, întrucit floarea aceasta e considerată drept cea mai frumoasă din toate florile.

Nu e exclus chiar ca, în unele vrăji, prin culoarea roșie-aprinsă a florii, precum și prin ghimpii crengilor sale, trandafirul să aibă și sensul de dîioTponatov.

Iată deci, ce rol și ce semnificații pot fi atribuite — în conformitate cu tradiția folclorică românească — mlădițelor care alcătuiesc atît mănunchiul din practica domestică atestată în colecția lui G. Dem. Teodo-rescu, cît și pe cel din vechea noastră sorcovă.

Dar avem motive foarte serioase să credem că aria folclorică a practicei relatate de G. Dem. Teodorescu era cîndva cu mult mai întinsă decît aceea unde circulă azi datina, care poartă pecetea influenței bulgare și care e cunoscută la noi sub numele de „sorcova44.

în adevăr, imaginile principale din formula „sorcovei44 — și anume cele din comparațiile cu merii și perii înfloriți, pe care noi le considerăm ca un reflex al practicii magice mai sus expuse — le aflăm curent in toată Moldova istorică, în formulele de urare de la datina semănatului

și chiar de la cele ale datinei plugușoruhii. Prin urmare, ele depășesc cu mult teritoriu) românesc din lungul litoralului dunărean adică aria sorcovei.
în datina semănatului — caro constă în a semăna cu boabe de griu gazdele, In dimineața Anului Nou, în timp ce se recita urări — aflăm la românii din Bucovina următoarea formulă, în numeroase variante: „Mulți ani să trăiți / Și să-nfloriți, / Ca merii, / Ca perii, / în mijlocul primăverii / Și ca toamna cea bogată / l)e toate-ndestulată44. 31
81 Dr. I. Sbiera, Colinde, ctnticede steași urări la nunți, Cernăuți, 1888, p. 37—8.

Aici motivul longevității și al sănătății, ilustrat prin comparațiile în chestiune, este asociat in mod natural cu motivul belșugului recoltelor de tot felul, din finalul urării, redat prin comparația cu „toamna bogată‟. Remarcăm de asemenea că, în citata urare, imaginea primăverii și a toamnei slnt utilizate simbolic: prima apare ca simbol al tinereții, a doua ca simbol al belșugului. întîlnim foarte frecvent — în formula moldoveană de la datina semănatului — îngemănarea acestor două imagini simbolice, care se completează perfect una pe alta ca semnificație. Ele constituiesc în concepția primitivă un adevărat ideal de viață, foarte potrivit pentru a fi urat cu prilejul Anului Nou.
Iată acum încă o formulă bucovineană, în care se reflectă și ritul caracteristic datinei semănatului: „Samăn grîu și cu secară, / Pină-n sară să răsară / Pînă mîne să se coacă, / Pine multă să se facă 1 / Să fiți cu toții voioși, / Să rămîneți sănătoși: / Ca merii, / Ca perii, / în mijlocul primăverii / Și ca toamna cea bogată / De toate-ndestulată!"
Aici motivul abundenței recoltei de grîne și al roadelor de orice fel domină formula, lăsîndu-1 in umbră pe cel al sănătății, care este precedat și succedat de primele.
Ni se pare foarte reprezentativă prin conținutul ei pentru datina semănatului formula de acest tip, deși ea nu este dintre cele mai frecvente. Tipul anterior citat e cu mult mai des atestat.
Dar trebuie să relevăm că adesea aflăm acele comparații specific românești, referitoare la sănătate, și în finalul urării de la datina plu-gușorului, care are loc in noaptea dinspre Anul Nou: „...La mulți ani cu sănătate, / Că-i mai bună decît toate. / La anul și la mulți ani! / Să trăiți, să mărgăriți, / Să vă găsim înfloriți, / Ca merii, ca perii, / In mijlocul verii 1‟
Sau într-o altă variantă, din aceeași datină, unde apare în plus o comparație nouă: „...Să vă găsim înfloriți, / Ca merii, ca perii,/ în mijlocul verii! / Ca frunza viii / în postul Sântămăriii!..
Reamintim că în Moldova, Bucovina și Basarabia nu există datina sorcovei și nici măcar numele do „sorcova", sau vreun alt derivat al Iui, nu sînt absolut deloc cunoscute. Do aceea, faptul că motivele esențiale din formula „sorcovii" sînt, în amintitele provincii, comune și formulelor unor alte datini do Anul Nou dintru cele mai autohtone — precum slnt cea a plugușoruhii și mai ales a semănatului — ni se pare de o capitală importanță pentru problema originii și a genezei sorcovei.
Aceasta ne dă dreptul să conchidem că recitativul sorcovei, in cea mai mare parte, are Ia bază o foarte veche formulă românească, atit de specifică folclorului nostru, Incit ea poate fi considerată că a precedat momentul influenței exercitate, la români, do datina bulgară „сурувакание".

Ne întrebam daca anumite elemente de contact pe care le surprindem nu o data între formulele actuale alo sorcovei și urările în uz la alte datine ale Anului Nou nu slut cumva o continuare tîrzie a vechilor relații dintre sorcova și acele datini. Putem ilustra asemenea cazuri cu exemple ca următorul: „Sorcova, vesela, / Să trăiți, / Să-mbătrîniți, / Ca un măr, / Ca un păr, / Ca un fir / De trandafir ! / Câte pietricele, / Atîtea mielușele / Ciți bolovani, / Atîția clrlani, / Câte cuie sînt pe casă,/ Atîția galbeni pe masă Iм Ultimele 6 versuri nu-s altceva decît o urare frecventă în finalul phigușorului, ba adesea chiar în formula de]a semănat.

Observăm că aceste urări, streine datinei, sint pur și simplu adaose la sfîrșitul recitativului sorcovei.

O contaminare de același tip întîlnim și într-o altă urare, unde după cunoscutele versuri „sorcova, vesela...44 urmează: „...Câte paie sint pe casă,/Atîția bani pe masă! /Cită frunză e-n frunzar, / Atîția poli în buzunar. / La anul și la mulți ani!‟

Totuși, asemenea contaminări s-ar mai putea explica și altfel: ca rezultat al contactului cu datinele de la aceeași sărbătoare sau chiar cu cele din același ciclu al sărbătorilor de iarnă. Era foarte firesc ca aces-»* tea să influențeze datina sorcovei, nu numai datorită coincidenței de dată — sau în tot cazul apropierii lor mari în timp — dar și faptului că ele sînt executate de aceleași persoane.

Astfel, o influență tîrzie a fost exercitată și de colindatul Crăciu-» nului asupra sorcovei.

Menționăm cu acest prilej și așa-numitele „colinde de sorcovă44 sau „colinde cu sorcova41, care n-au, Ia origine, nimic comun cu datina în chestiune. Ele sînt cîntece tipice colindatului din ajun de Crăciun sau din noaptea Crăciunului — unele cu subiecte religioase, altele cu subiecte profane — care au fost atrase de sorcova fără nici o adaptare. Singurul semn că sînt sub egida acestei datine îl constituiesc mănunchiurile rituale de mlădițe, pe care]e poartă colindătorii.

Dar trebuie oare să înțelegem că acolo unde există asemenea „colinde de sorcovă44 recitativul tradițional a fost substituit de către colinda de împrumut? Sau, ponto, continuă a subzista avindu-și locul la început — în chipul cum oslo executată datina — și fiind succedat apoi de cîntarea colindei? Aceasta nu no-o spun culegătorii noștri de folclor.

In ce privește încadrarea acestor colinde în datină, ea se datorește nu numai atracției sorcovei, ci mai ales caracterului de an nou, tot așa de specific sărbătorii Sf, Vasilo, ea și Crăciunului. Datina sorcovei a servit numai ca un simplu prilej pentru ca fenomenul transferării de la distanță să se poată realiza.

Un fenomen ca acesta reprezintă deci o etapa cu totul nouă în procesul evolutiv al sorcovei și ol nu poate contribui prin nimic la explicarea genezei acestei daline la romani.

Ramîne insa sigura vechimea relațiilor dintre recitativul sorcovei și cel din datina semănatului și a plugușorului. Și nu In sensul unui împrumut făcut de acestea din urmă de la datina sorcovei, ci invers. Nu aflăm nici o probă care ar contrazice această afirmație.

Prin urmare, analizînd datina sorcovei, la români, am stabilit doua fapte importante cu privire la nașterea ei:

1. ritul sorcovei are la noi o bază autohtonă;
2. formula însoțitoare este și ea aproape in Întregime specific românească.

înseamnă aceasta că negăm influența bulgară, pe care am infațișat-o aiurea cu probe așa de convingătoare?

Nu, evident. însă îi determinăm — în baza examinării critice a datelor românești — adevăratele ei proporții.
Așadar, datina „сурувакание", ajungînd a fi cunoscută pe teritoriul românesc, la populația din regiunile limitrofe cu Bulgaria, a aflat aici elementele esențiale din care ea însăși era alcătuită. Ea n-a făcut decît să ofere un model și în același timp să dea impulsul necesar pentru ca din unele elemente oarecum disparate — unele izolate într-o practică domestică de tipul fix, iar altele încadrate în datina semănatului — să se nască o nouă datină, mobilă ca și cea bulgară.
Astfel, după modelul ritului bulgar al lovirii cu „сурватка", mănunchiul crenguțelor de pomi fructiferi și de trandafir — pregătit de Anul Nou, pentru fiecare din casă, în același scop al prosperității fizice — a început să îndeplinească și el la români aceeași funcție rituală ca și mlădița de corn la bulgari.
în ce privește urările de care avea nevoie acest rit, nici acestea n-au fost împrumutate din datina bulgară. Ele au fost aflate de-a gata în formula datinei semănatului, în uz la români, tot in dimineața de /Inul Nou ca și „сурувакание".
Datina sorcovei specializîndu-se oarecum și concentrindu-se in jurul unui rit al cărui țel era de a provoca sănătatea, a selectat din formula semănatului numai elementele oare-i conveneau sub raportul semnificației.
Există totuși un (dement comun formulelor românești și celor bulgare, care, la români, oslo incontestabil do proveniență bulgară: e motivul iniția] a| lor. In adevăr acosta — in afară do termenul „sorcova" — k cuprinde și epitetul „vesela", oare ilustrează, In formulă, unica urare referitoare la starea sufletească a cehii sorcovit: „Sorcova, vesela!/ Să trăiești... ete."

E nevoie să relevăm că in nici o variantă a urărilor din datina semănatului nu aflăm epitetul „vesela", precum nu-1 aflăm nici pe „sorcova". Acest început al recitativului romanesc corespunde însă perfect primelor versuri din formula bulgară: — „Сурва година, / Лесела година !..."
Iată dar contribuția bulgară la formarea datinei românești. în plus, trebuie să adăugăm terminologia noastră folclorică: „sorcova", „a sorcovăi" (sau „sorcovi"), „sorcovăitori" (sau „sorcovitori"), „sorcoveală"... etc. Totuși, această terminologie — precum am arătat aiurea — se sprijină întreagă pe cuv. SORCOVA, singurul împrumutat direct din 1. bulgară, toți ceilalți termeni fiind derivați de la el, pe teren românesc.
Cît despre organizarea sorcovăitorilor în cete, nu era deloc nevoie de o influență specială bulgară. Ea s-a putut realiza perfect după modelul numeroaselor datine românești de tipul mobil, atît de caracteristice ciclului sărbătorilor de iarnă.
Faptul că, la români, sorcova e lăsată exclusiv pe seama copiilor — în timp ce la bulgari datina este executată și de flăcăi, iar in trecut o săvîrșeau chiar oameni însurați, ceea ce atestă și mai mult seriozitatea ei — vine, desigur, să-i confirme caracterul de datină a cărei apariție a fost determinată de o influență streină.
Datina bulgară „сурувакание" a jucat deci, la români, rolul deosebit de important al micului cristal aruncat într-o soluție, în care existau deja mai dinainte, dispersate, elemente de aceeași natură ca și dînsul. El a făcut coeziunea acestor elemente, le-a înlesnit cristalizarea într-un produs nou.

Asupra timpului cînd s-a format la români datina sorcovei sub impulsul influenței bulgare e greu să ne pronunțăm cu precizie. O orientare aproximativă credem că este totuși posibilă.

Procedînd prin excludere, constatăm mai întîi că apariția sorcovei nu poate fi raportată la momentul cel mai vechi al relațiilor culturale româno-bulgare și anume la epoca vbulgară, pentru motivul că această datină nu marchează o influență cu repercusiuni asupra întregului domeniu etnic românesc. Nu numai că nu este uniform răspîndită la toate grupele dialectale române, dar nici chiar grupul drom. n-o cunoaște întreg. în dialectele româno din sudul Peninsulei, pe undo e cunoscută, datina prezintă semnele unor împrumuturi locale do origine bulgară sau sirbă — după poziția geografică. Este exclusă deci situarea ei in cadrul epocii marii influențe vechi bulgaro.

Pe de altă parte, nu poate fi vorba aici nici do o influență bulgara modernă, cum slnt atîtea împrumuturi mai mult sau mai puțin recente cu foarte pronunțat caracter local. Mai iutii însăși arin do răspindire — deși nu acoperă decît o parte din teritoriul etnie dacoromân — ea este totuși cu mult prea întinsă spre a putea fi îndreptățiți să considerăm

sorcova ca o tîrzie influență regionalii. în afara do aceasta, ca nu reprezintă un împrumut de tipul obișnuit, care să se fi limitat la simpla transpunere a unui produs folcloric talc quale do la un popor la altul.

Avem a faco în cazul do fața — precum s-a văzut la studiul genezei — cu un îndelung proces do adaptare, caro pune larg la contribuție elemente autohtone românești alături do celo Împrumutate. Ca să se producă acea fuziune desăvîrșită, caro a dus la creația unei datine noi, cu un aspect atît de neaoș românesc, era nevoie do timp mai mult. Iată pentru ce credem că sorcova trebuie încadrată in perioada influențelor medio-bulgare asupra românilor și anume chiar la începuturile acestei perioade adică atunci cînd marea sciziune dialectală a trunchiului etnic românesc era demult un fapt împlinit.

ÎNCADRAREA SORCOVEI ÎN FOLCLORUL EUROPEAN

în final, vom mai observa că sorcova nu este o datină izolată în. zona folclorică sud est-europeană din bazinul Dunării. Ea are aderențe puternice și adinei în folclorul universal. în adevăr, dacă avem în vedere ritul său esențial — lovirea cuiva cu o mlădița verde — putem spune că aproape nu există popor în Europa care să nu-1 posede sub o formă sau alta. Mannhardt, în excelenta sa lucrare folclorică despre cultul pădurii și al cîmpului, are un întreg capitol consacrat menționatului rit, pe care îl numește Schlag mit der Lebensrute. Aici savantul german ne prezintă cele mai variate aspecte ale ritului, într-o expunere neobișnuit de bogată în informație, care epuizează tot materialul cunoscut in vremea sa, fără a neglija nici datele istorice. Cum numeroase din aspectele acestea oferă motive comune cu cele din datina română și bulgară, și cum, de cele mai multe ori, ele își aflã și sub raportul semnificației corespondente în datinele respective, nu mai încape nici o îndoială că pretutindeni o vorba de unul și același rit, care stă la baza tuturor acestor produse folclorice.

în adevăr, observăm că în practicile descrise do Mannhardt asemănările merg nu o dată pîna-n detaliu. Do exemplu mlădița rituală e foarte adesea frumos împodobită. Ba chiar aflăm și variante de tipul practicii domestice românești: în Lituania, Prusia Orientală (Samland), în Brandemburg, în Boem in... mlădițelo rituale trebuie să fie înflorite ori înverzite sau măcar să aibă mugurii bine deschiși. Do aceea, dacă arborele însuși n-a ajuns în natură la stadiul acesta, crengile rupte din

‟ Wllhelm Mannhardt, l-'eldkulte, llorlhi, I, 1873, p. 261. Paul Sartori, Sitte und Hrauch, III, Zeilen tuid Γ'exie des Jtdires, Leipzig, 1914, lll, 11; 37.

el sînt provocate, prin mijloace artificiale, să înmugurească ori să-să-nflorească.
Apoi, dacă ritul urmărit do Mannhardt are loc, după popoare, la diferite momente decisive alo anului — Carnaval, Florii, Paşti, 1 Mai,. Rusalii... — el este de asemenea în uz la Anul Nou sau la Crăciun, ceea ce, din punct do vedere al concepţiei calendaristice populare, e totuna. Deci, o dată identică celei a sorcovei şi a datinei „сурувакание1*.
Dar de un interes cu totul special e faptul că din materialul expus de Mannhardt constatăm aplicarea acestui rit nu numai la oameni, ci si la animale — aspect comun de altfel şi datinei bulgare — precum şi Ia pomii fructiferi şi chiar la plantele cultivate pe ogor sau în grădină. Astfel, cadrele se lărgesc nu numai în suprafaţă — avem a face cu o arie folclorică imensă — ci şi în ce priveşte obiectivele ritului.
Cît despre sensurile atribuite ritului — privit în diferitele sale variante — cele mai multe confirmă sensurile relevate la studiul datinei româneşti şi bulgare. Lăsînd la o parte sănătatea — scop central în orice variantă, care are drept obiectiv omul sau animalele — apar, uneori foarte manifest, şi următoarele:
Sensul de rit al întinderii, atestat în chipul cel mai categoric de numele „pomlazka‟, sub care e cunoscută în limba cehă mlădiţa verde întrebuinţată la lovit; sensul de rit al longevităţii, ceea ce se poate deduce clar dintr-o formulă germană ca: „Frisches Grîinn, langes Leben.. . ‟33 Apoi, foarte des, variantele europene se caracterizează şi prin semnificaţia de rodnicie. Această finalitate a ritului mai este scoasă in relief şi de împrejurarea că, în numeroase variante, persoanele lovite cu mlădiţa verde sînt fetele şi femeile şi în plus de faptul că acestea — pentru a se răscumpăra — dăruiesc flăcăilor sau copiilor ouă. Se ştie că oul, care adesea simbolizează şi sănătatea plină, este de obicei cel mai tipic simbol al fecundităţii. Dar fecunditatea înseamnă spor şi belşug în tot felul de roade, deci bogăţie şi în consecinţă noroc. în acest sens trebuiesc interpretate expresiile, pe care şi le adresează flăcăii cehi cind — lo-vindu-se reciproc — îşi spun: —„Dă-mi noroc 1‟ — „Na-ţi noroc!1134
O trăsătură foarte izbitoare a practicilor relatate de Mannhardt, la cele mai multe popoare, o constituie biciuirea serioasă cu mlădiţa, adesea chiar de o barbară asprime. Aici, vedem noi o deosebire însemnată in comparaţie cu datina românească şi cea bulgara, la care acest caracter, incontestabil arhaic, apare imblînzit: la aceste popoare, executorii ritului nu fac decît şă atingă uşor cu mlădiţa po cei sorcoviţi. Desigur, avem a face cu o simpla atenuare a obiceiului pe terenul etnografic româno-bulgar. Privită prin prisma mistică, lovirea serioasă — din cele
33 Cf. W, Mannhardt, op, cit., I, 2G5.
31 Ibid., 252.

lalte numeroase variante europene — îşi are semnificaţia ei precisă. Ea transpare fără echivoc în versurile unei formule ucrainene spuse cu acel prilej: „... — Boala-n pădureI / Sănătatea-n oase î" 35 *
Prin urmare, lovirea cu mlădiţa verde pare a avea do scop, la origine, nu numai provocarea sănătăţii, ci concomitent, ea Îndeplineşte şi un fel de rol exorcizant: scoaterea bolii personificate din corpul celui

lovit și alungarea ei departe de dînsul, în pustietăți. E vorba deci de o îndoită funcție.

Caracterul acesta n-a fost strein, desigur, nici de datina românească și bulgară. Chiar din anumite informații date de culegătorii de materiale folclorice bulgaro rezultă că „сурувакари" lovesc și ei adesea pe gazde destul de serios. Dar aceasta se poate deduce și în mod indirect, atît cu privire la bulgari, cît și la romani. Astfel, în limba bulgară, verbul „суръквамь" („сурваквамь") are în vorbirea curentă și sensul ironic de „a bate pe cineva cu bățul" 3e.

Același lucru îl constatăm și la români, la care verbul „a sorcovăi" („a sorcovi") are și sensul figurat de „a bate", „a ciomăgi" 37.

Așadar, încadrînd datina română și pe cea bulgară în ramele folclorului universal, remarcăm că motivul ritual, în jurul căruia ea gravitează, este atestat frecvent la popoarele Europei — în special Ia germani și la slavi — sub forma unei practici domestice sau a uneia care nu depășește cu mult cercul familial.

Iar alteori, — ca în cazul cînd asistăm Ia biciuirile reciproce cu mlădițe verzi, în cercul larg al întregii colectivități rustice — ritul în chestiune apare sub înfățișarea unui obicei și mai primitiv încă, de forme gregare.

Pe fondul unor asemenea manifestări folclorice, de tipul arhaic, s-a dezvoltat cu timpul — în mai multe regiuni ale continentului nostru — și forma cea mai evoluată, a datinei mobile, cu executanți organizați în cete, umblînd din casă-n casă, la tot satul.

în cadrul acestui aspect, variantele română și bulgară se impun înaintea altora prin originalitatea lor, ca și prin marea popularitate de care se bucură la respectivele națiuni.

în ce privește interpretarea dată de Mannhardt ritului, pe care-1 consideră că mijlocește ca sufletul arborelui (Batintscele) — in hipostazul său de demon al vegetației f'Ft’gc/a/mnsddmo»J — să acționeze favorabil asupra persoanei, animalului sau plantei lovite, po de-o-parte; iar pe de alta, originea atribuită do acest cercetător ritului, caro s-ar trage din tradiția religioasa, cultivată do biserica orientală, a sfințirii

» ibid., 257.

*• И. Геровъ, Рмчникъ V, 2H8.

s’ Cf. A. Scriban, i)ic{ioнaги limbii romdnefli, lași 1939, s.v....

mlădițelor de salcie la Florii — continuare creștină a unui obicei vechi ebraic — sînt ipoteze ce pot fi primite cu legitime rezerve.

Pentru a explica ritul lovirii cu creanga verde, nu e nevoie nicidecum de interpretări cu caracter demonologie sau animist in general. Interpretarea inagico-contagioasă este suficientă și, totodată, o considerăm cea mai sigură.

Cit despre originea acestui rit, noi credem că ea nu trebuie căutată aiurea decît într-un substrat străvechi european.

Utilizarea mlădițelor de salcie sfințite, ale tradiției creștine — mlădițe care înlocuiesc biblicele ramuri de „finic‟ — este doar un motiv în plus, vehiculat de biserică, (precum sînt atîtea alte motive folclorice) și care n-a făcut decît să intre în contaminație adaptindu-se perfect la practicile intîlnite în Europa.

De altfel, un argument mai mult în favoarea ipotezei noastre îl constituie și faptul că mlădițele de salcie nici nu sînt măcar de uz general la săvîrșirea ritului în chestiune; iar în datina urmărită la români și la bulgari ele n-au absolut nici un rol.

Studiul apare acum prima dată. Este datat de către autor: „Iași, 21 mai 1946‟.

IE REFLET DE LA MER DANS LE FOLKLORE ROUMAIN ET LA CONTINUITfi ININTERROMPUE DES ROUMAINS EN DOBROUDJA

„Mai am un singur dor; l^>Kiiiștea serii
ЗЛ mă liisați să mor La marginea mării. .
EMINESCU

Comme la Mer Noire se trouve ă l’extremite orientale de la Rou-manie, on pourrait croire — si l’on n’est pas initie — que la mer n’est connue que par la population qui lui est limitrophe.

On dit couramment que la mer est la fenetre â travers laquelle un peuple regarde l’univers ou encore qu’elle est le poumon d un pays. Eh bien, la Mer Noire a ete de tout temps le poumon par lequel a respire la Dacie, en commențant par l’epoque prehistorique jusqu’â nos jours. Elle a ete en meme temps la fenetre â travers laquelle les Daces jadis, et plus tard — apres leur fusion avec les Romains — les Roumains, c’est-â-dire la nouvelle nation romane dans son entier, ont regarde le monde, en faisant connaissance grâce ă elle avec des etrangers lointains et en etablissant des relations avec eux...

C’est ce que nous tâcherons de demontrer ă l’aide des documents, que le folklore roumain nous offre â foison.

En effet, comme on verra de ce que nous allons exposer, il n’existe aucun genre de creation folklorique roumaine, qui n’atteste copieuse-ment — d’une fațon ou d’autre — la mer.

C1JAPJTRE I ~ LES COUTUMES

§1. MA1UAGE

Parmi les 6pitha]amcs roumains — coux qu’on nonune ortqji de nuntă 1 — en usage â la domando en mariage d’une jeune fille, il y en a qui mentionnent Ja mer. Ainsi, lorsque les parents do la jeune fille de-

1 Ce terme, mioimio trfcs rtpandu aujourd'luil, aussi bien dans le peuple oue «MrXXt (l,‟ *...* 1,1 ®°‟ ‟rishie ЖЖ

mandent ă Ia troupe de ceux qui sont venus chez eux de la part d’un pr6tendant ce qu’ils desirent, ceux-ci râpondent hardiment: — „Pourquoi courons nous le monde ? / Qu’est-ce-que nous cherchons ? / Nous ne sommes obligâs de rendre compte â personne lâ-dessus. / Nous avons traversi bcaucoup de mers, / Nous avons parcouru beaucoup de pays / Et de villes et de villages lointains; / Mais personne n’a ose nous demander raison I... ‟ 2

Pendant la cârâmonie meme de la noce, il y a chez les Roumains la coutume de l’envoi des cadeaux: â la fiancee de la part du fiance et au fiancâ de la part de la fiancee. A cette occasion, on recite des oraisons solennelles. C’est le „vornicelul‟ 3 ou par endroits „vornicelul primare" 4 — le premier garson d’honneur — ou encore „corăbierul‟ 5 c.-â-d. <le matelot>, qui les dâclame. Celui-ci, avant de remettre Ies presents au destinataire, debite devant tous les participante â la noce un long recit en vers, qui raconte les soi-disant peripeties par lesquelles le fiance ou la fiancee ont passe pour procurer ces dons extremement precieux! Ils sont alles jusqu’â Constantinople 6, voire meme jusqu’â Venise 7,

Les termes authentiquement folkioriques, qui sont encore bien conserves dans la plupart des contr^es roumaines, sonnent: conăcărie — conăcășie ou encore colăcărie — colăcerie.

Ce sont des dârivâs de conăcar — conăcaș ou colăcar — colăcer, noms qui desig-nent le rang nupțial du garțon d’honneur qui гёсИе le long ăpithalame en question. ** D’autre part — â notre avis — conăcar — conăcaș doivent âtre rapport^s ety-

mologiquement au nom turc ou cuman konăk avec le sens de maison ou manoir d’hebergement, ătant donnâ que les conăcari ou conăcași pretendent aux parents de la jeune fille d’h6berger leur empereur c.-â-d. le prâtendant, qui va arriver sous peu ă la tete de sa grande arтёe. Les variantes colăcărie — colăcerie, qui sont moins răpandues et qui sont des dărivees de colăcar — colăcer, se rapportent sans doute â une espece de pain — colac — qui a un râie rituel important dans la cëгётопie de la noce. Voir: D.L.R. de ГAcaaётie Roumaine t. I partea II, pp. 645—646, 702; Tiktin, D.R.G.; L. Șăi-neanu, D.U.L.R. — subvocibus : colăcăr — colăcâș — colăcfer, conăcăr — conocâr...

2 — „Ce umblăm?/Ce cătăm?/La nimeni n-avem / Seama să ne dăm!/ Multe mări am trecut, /Multe ț,ări am bătut / Și orașe, și sate / Depărtate / Am colindat / Și nimeni seama nu ne-a luat!...‟

Cf. I. C. Fundescu, JJasme, orații, pîcăliturі și ghicitori, Bucarest, 1875 (ed. III), p. 143; Cristea Sandu-Timoc, Poezii populare de la Românii din Valea Timocului. Craiova, 1943 — p. 315 („Pruorociala").

8 Elena Sevastos, Nunta la Români, Bucarest, 1889, pp. 125—127, 134, 138.

4 S. FI. Marian, Nunta la Români, Bucarest, 1890, p. 330. Parfois, ce person-nage cëгётопiai est поттё aussi „vfttăjolur*. Cf. El. Sevastos, o/>. ci/., pp. 133, 138.

b Marian, op. cil,, p. 330 sqq.

• Marian, op. cil., pp. 333-334, 338, 341-342, 344, 809- 810, 812-814, 818, 820, 823, 827, 829-831, 834, 836-838, 840.

Voir aussi El. Sevastos, op. cil,, pp. 126, 129, 131 — 132, 136, 141—142, 14-, 395.

G. Dem. Teodorescu, Poezii populare române, Bucarest, 1885, p. lb».

1 Marian, op. cit., pp. 821, 827.

ou ils les ont achctes chez les plus renommes marchands, en payant de fortes sommes. Apres cela, ils les ont charges dans des navires et sont partis sur mor, en bravant d’effrayants orages ou meme en faisant naufrage. Toutcfois, lo hâros ou l’hcroînc, qui sont riches et puissants, savent se tirer d’uffaire et sau vor au moins une pârtie des cadeaux: к ils les chargent dans de grands chariots ou sur des chevaux et les appor-tent ă la noce.

D’apriis d’autres variantes, quand l’orage eclate, le fiance ou la fiancâe recourent aux moyens mystiques pour apaiser Ia fureur de la mer: „...Notre jeune empcreur [c.-â.d. le fiancd]... /A rassemble des patriarches et des mctropolites, / Qui pendant trois jours et trois nuits / Ont prI6 sans cesse le bon Dieu / Jusqu’â ce que les vents se soient ar-retâs / Et les vagues se soient calmees. / Alors le naivre s’est releve tout seul / En partant au large sur mer..8

Nous possedons aussi des variantes de cette oraison nupțiale, qui de-crivent admirablement le tableau du naufrage avec de surprenants traits râalistes, par ex.: „.. .Seigneur le Fiance est parti pour Constan-tinople, / Ou il a achete toute sorte de marchandises. / II les a charges dans un navire / Et il est rentre chez lui sur mer. / Mais â mi-chemin, un grand orage a âclate: / C’âtait un aquilon du cote de l’est. / Tres rapide et violent 1 / Tous les marins se sont noyes, / Excepte un seul qui a ete sauve, / S’etant accroche â une planche de sapin. / Porte par les vagues, III a ete jete au bord de la mer sur le rivage / Et il a annonce i le seigneur Fianc6...‟B

II n’y a pas de doute que, pour realiser une telle description on a du connaitre la mer d’une fațon concrete. On a du Гavoiг vue de plus preș, pour pouvoir observer ses varies aspects et les phenomenes naturels qui l’agitent.

Certaines variantes nous parlent aussi du halage des navires: le fiance ou]a fiancee louent des buffles ou des boeufs vigoureux â l'aide desquels ils halent les navires, qui autrement ne bougeraient pas â cause du vent adverse ou du grand froid, qui a gele la mer.10

Les oraisons nuptiales en question constituent un precieux temoig-. nage du coinmerce que le peuple roumnin faisait dans le passe, par voies maritimes, avec Constantinoplc ou Venise ou mâine avec d'autres villes

- Jbid,, p. 334.
- Joan Mtrza, Jlefţulele nunţilor, Huşi, 1872, p. 7. Cet dpithalame a repro-duit ult6rieurcment pur O. Dom. Teodorescu, Poezii populare române, p. 164—165 et par El. Hevailoi, op, cil,, p. 141 — 143.

10 Murian, Nunta, pp, 342-343, 824, 836, 840.

de la Mâditorranâ© orientale. D'ailleurs, cela nous est attostâ aussi par bien d'autres orâations folkloriquos rouinaines.

Ce que nous devons mottro en âvidonco tout spâcialement, c'est que les oraisons nuptiales, auxquellos nous nous sommes rapportes, ne proviennont pas do la provine© do Dobroudja, mais de l'interieur de la Dacie: do Valachie ou do la Moldavie ethnographiquc et historique, c.-â-d. la Bessarabio inclusivement. Bon nombre d'entre elles on ete recueillies de Bucovine, donc do l'oxtremo nord de la Moldavie.

§ 2. FUNtâllAILLES

Passons maintenant au pole opposâ: â la coutume des funerailles.

L'eminent folkloriste roumain, originaire du Banat, Simeon Mangiuca a recueilli dans sa province natale un chant funâbre tres interessant, qu'il a publiâ en 1881 sous le titre Petrecerea mortului11 <l'accompag-nement du mort>. Dans ce chant, la mer constitue le motif le plus important.

D'aprâs la croyance du peuple roumain, il y a une mer immense r qui separe les deux mondes: celui des vivants de celui des morts.

L'âme du mort, apres etre sortie de son corps — dans le long voyage qu'elle a â faire, pour arriver dans l'autre monde — doit passer neces-sairement au-delâ de cette mer: ... „L'âme solitare, / Chagrinee â cause de beaucoup de maux, / Part pour toujours. / Elle arrive â Ia mer, / Qui vient trouble et deborde: / La mer s'elance en se soulevant / Et en mugissant affreusement, / Ce qui effraye tout le monde... " 12

En chemin, l'âme rencontre un sapin geant — „le sapin des fees" — qu'elle prie de l'aider â passer plus loin: ... „Devant le gouffre des mers, I Oii se trouve le sapin des fees, / L'âme s'est arretee / Tout en implorant: / — Oh sapin, sapin, sois mon frere / Et tend vers moi / Les bouts de tes branches, / Pour que je puisse passer cette mer, / Qui separe les deux mondes!../'13

Le sapin lui refuse trois fois de suite la priero, on pretextant d'abord que dans ses branches se trouve le nid d'un faucou rougo avec ses petits, qui vont siffler trâs fort et ollo, saisio d'âpouvanto, tomberait dans la mer14. Apres cela, il refuse une sooondo fois pour le motif qu'entre ses

11 Cf. Shnfion Mangiuca, Cdlindariu jiiliaml, ^regorianîl fi poporalii rorndnâ, pe anul 1882, OгавЦа—Braşov, 1881, pp, 121 — 134, Une aпнёо aupamvant, en 1880, Mangiuca a епveуЛ le texte do ce olianL t'unftbro Л B. P. Hasdou, qui l'a pu-Ыё dans son livre „Спoeнie don bătrâni^, pp, 700—718,

12 Mangiuca, op. cit , p. 123—124, vv. 38—39,

11 Ibid., p, 125—126, vv, 45—57.

и Ibid., p. 126-127, W. 58-71.
280
branches se trouve]e repaire d'une hydre affreuse, qui la ferait aussi tomber dans la mer 1S. Enfin, le sapin lui repousse la priere pour une troisieme fois, en repliquant qu'entre ses racines demeure un epou-* vantable serpent, â la vue duquel l'âme tomberait dans l'eau et se noi-erait.10
Alors, elle ne prie plus, mais recourt aux menaces, en prevenant le sapin qu'elle a un frere berger et de vaillants cousins, qui viendront avec les cognâes pour le couper et le transformer en pont sur la mer, afin que les âmes puissent la traverser: ... „Des ouvriers vont venir / Pour te couper en morceaux / Afin qu'ils construisent de ton bois / Une passerelle sur la mer... ‟ 16 17
Ce n'est qu'alors que le sapin, effrayâ, tend une de ses branches sur les eaux de sorte que l'âme put passer dans l'autre monde 18. Elle continue son chemin vers les „sept douanes‟ 19 et â la fin, elle arrive au grand pommier de Saint Pietre, dont le sommet atteint le ciel et les basses branches atteignent la mer. Ici se trouve la fontaine de I'oubli, oii Ia Sainte Vierge abreuve les âmes, pour qu'elles oublient â jamais le monde des vivants 20. Apres tant de peripeties, l'âme arrive au paradis ou â 1'enfer, selon ses bonnes ou mauvaises actions.
Comme on voit, le chant funebre du Banat renferme tout un chapitre de la mythologie des Roumains, au centre duquel figure la mer. II presente une eloquente illus-i tration des croyances eschatologiques de notre peuple.

§3. COLINDE
Passons maintenant â l'usage d'aller chanter des „colinde‟ «noels» de maison en maison â la veille de Noel. Cette coutume est sans doute, ches les Roumains, celle qui contient dans ses cantiques le plus de themes et de motifs se rapportant â]a mer. Cela s'explique par le fait que les noels roumains, surtout ceux qui sont purement laiques, se caracte-risent par une âtonnante variabilitâ, en chantant l'ideal de vie de n'im-porte que] Ie personne, d'aprâs son âge, son rang social, sa profession, son âtait civil... En râalilâ, cet idâal est un souhait de bonheur, pre-sentâ comme âtant dâja accompli.
16 Ibid., p. 127 vv. Я6 -106.
M Ibid., p, 128, vv, 129—142,
Л ″ Ibid., p. 128, vv. 15» gqq.
,b Ibid,, p. 128, vv. 104—169.
'• „Cele grele șlepto vame‟; cf. ibid., p. 129 v 173
20 Ibid., pp. 131-135 vv, 219—236,
281
[
Un поёi — qui, d'apres les regions, est dedie â une jeune fille ou â une jeune rnariee ou meme â un couple de fiances — place dans un cadre idyllique, au bord de la mcr, & l'ombre d'un arbre touffu, une jeune femme sur les genoux de laquelle dort son bien-aiтё, douanier de pro-fession. Tout a coup, elle aperţoit se dirigeant vers le rivage un navire avec des marchands grecs. L'hcroîne les prie de ramer sans bruit pour ne pas rëveiiieг le jeune homme, car autrement, il va leur prendre de grands tarifs de douane.
Ce noel connaît de tres nombreuses variantes21, qui pour la plu-part proviennent de l'intârieur de la Dacie. II vient completer les donn6es de l'oraison nupţiale discutee anterieurement: celle-lă nous atteste des relations commerciales par voie maritime avec les Turcs et Ies Venitiens; tandis que le noel cite, avec les Grecs. fîvidemment, le

sujet du noel est le plus archaique, car le commerce avec les Grecs date des temps immemoriaux.
Ce qui nous frappe specialement dans ce noel, est la scene de l'arrivee du navire dans le port. Elle nous devoile des gens, qui connais-

21 Teodor T. Burada, O călătorie tn Dobrogea, Iași, 1880, pp. 65 — 68 ; G. Dem. Teodorescu, Poezii populare române, 2 variantes: la pretiëre, provenant du d6p. Teleorman, est d6di6e a une jeune femme, p. 84—85; la deuxifeme, du d6p. Buzău, est d6di6e ă une jeune fille Папсёе, p. 85 — 86; N. Păsculescu, Literatură populară românească, București, 1909 — une variante du d6p. Ialomița, qui est dediee ă un năgociant: p. 45 nr. 51; C. S. Făgețel, Verde și iar verde (culegeri populare), Craiova, 1909 — une variante, provenant de l'ancien dâp. Romanați, est d^diee â un couple de nouveaux тагiёз, pp. 18 — 20; Pr. loan Răuțescu, Colinde culese din corn. Dragoslavele, jud. Muscel, București, s.a. — une variante d6dtee â un couple de jeunes тагiёз, p. 15—17; Tudor Pamfile, Crăciunul. București, 1914 (Acad. Rom. — Din vieața poporului rom., XX) — une variante du d£p. Argeș, qui est d6di6e â un couple de nouveaux тагiёе, p. 91 — 92 nr. 86; Alexiu Viciu, Colinde din Ardeal — datini și credințe poporane..., București, 1914 (Acad. Rom., Din vieata pop. rom., XXII), p. 155—156 nr. LXXXII; Sabin V. Drăgoi, 303 colinde cu text și melodie, Craiova, 1925 — une variante provenant du dёр. Timiș, qui est dediee â une jeune fille, p. 12—13 nr. 13; I. G. Dimitriu a риЫiё 2 variantes du гiёр. Con-stantza: la pretiëre, dёdiёe ă une jeune fille, dans la revue Preocupări literare, 2, nr. 10, p. 396; la seconde, dёdiёe ă un douanier, dans Preocupări literare, 3, nr. 2, p. 78; V. I. Popovici, Clntece de Crăciun și Anul Nou. București, 1934; une var. du aёр. Ialomița, p, 61; Ion Diaconu, Folklor din Bimnicu-Sărat, Focșani, 1934: une var. dddi6e ă une jeune fille, p. 85-86, nr. XXVII; 1. 1. Stoian, Texte folklorice din B.-Sărat: une var. dddiâe Л uno jeune fille — dans la revue Grai și suflet, 3, nr. 2, p. 322; Gh. I. Neagu, Colinde din Ialomița, Roșiorii-do-Vode, 1946 — 2 variantes, P»' 5, ?f>'nr> Costăchescu, Clntece populare românești — cf. Folclor dm Moldova, I (1969), p. 248-249, nr. 431: uno variante du d6p. Rhnnicu-Sărat, d6di6e ă une jeune Гетто; Gr, Creții, Folclor din Oltenia si Afuntenia - cf. FOM, V, (1970), 2 variantes (Iёiiiёез Л la jeune fille: la pretiëre, provenant de l'an-cien Цёр. VJașca, p, 88 — 89 nr, 22; la seconde du d6p. Ialomița, n 90—91 nr. 24; C. Brăiloiu - Emilia Comișel - Tal Іана Gftlușcă Girsinariu, Folclor din Dobrogea București, 1978 - 6 variantes: p. 83-H4 nr. 69; p. 99- 100 nr. 89; o. 122 nr. 110; p. 127 — 128 nr. 116; p, 128-129 nr. 117, p. 128—129, nr. 118.

sent bien la mer; autrement, la description tellement evocative et realiste â la fois de la navigation — dans presque toutes les variantes — rcsterait inexplicable.
Un autre noel, ayant un sujet symbolique, raconte comme une jeune fille a bâti une forteresse, qui est assiegee par les Turcs sur terre et par les marins italiens du cote de la Mer Noire. Mais tout est en vain, car personne ne peut la conquerir. Ce n'est qu'un vaillant jeune homme qui reussit et qui „ipso facto" deviendra le fiance de la brave jeune fille. Donc la conquete de la cit6 symbolise le mariage.22
Le meme motif de la guerre contre les Turcs et les Italiens figure dans un autre noel, dedie â un jeune homme. Celui-ci menace son cheval de le vendre sous peu. Alors, le cheval — desenchante par l'ingratitude de son maître — lui rappelle les grands Services qu'il lui a rendus: — „Oh, mon maître, / Souviens-toi du temps / Ou nous luttions / Contre les Turcs et les Italiens: / Les Turcs nous coupaient, / Les Italiens

nous chassaient, / En nous jetant dans la mer / Et en noyant toute notre armee! / Alors, j'ai traverse]a mer â la nage, / En long et en large et je t'ai sauve... / Toutefois je me sens coupable, / Car j'ai trebuche au milieu de la mer, / Â cause d'une nageoire de barbeau / Et je t'ai mouille les pans du caftan / Et le bout de la massue..23 Donc, dans ce noel — de meme que dans celui au motif allegorique de la forteresse construite par la jeune fille et assiegee par des armees

22 T. T. Burada, op. cit., pp. 79—81; G. Dem. Teodorescu, op. cit., — 2 variantes dădi6es ă un jeune homme: la premiăre, du dăp. Buzău, p. 53; la seconde, du dăp. Teleorman, p. 53 — 54; C. Rădulescu-Codin, Din Corbii Muscelului, p. 65 nr. 8; T. Pamfile, op. cit., p. 86 nr. 75; I. G. Dimitriu a publiă dans la revue Preocupări literare, II, p. 367 nr. 10, une variante du dăp. Constantza, d6di6e â un jeune homme; Vasile I. Popovici, op. ci'.., p. 59, une variante du dăp. Ialomița dădi£e â une jeune fille; Ilarion Cocișiu, Cîntecepopulare românești, București, 1966, p. 25— 26: une var. dădiăe ă la jeune fille; Gr. Crețu, op. cit., p. 96—97, nr. 30: une var. du dăp. Ialomița dădiâe â une jeune fille; G. Brăiloiu — Em. Comișel — T. Gă-lușcă Gîrșmariu, op. cit., 3 variantes, dădiăes â un jeune homme: p. 73—74, nr. 59; p. 74 nr. 60 et p. 85—86 nr. 72.

23 G. Dem. Teodorescu, op. cit., p. 55—56: une variante provenant du dăp. Buzău, dădiăe â un jeune homme qui fait son service militaire; C. Rădulescu-Codin, Din Muscel, I (1896), p. 128—130: une var., dădiăe ă un jeune homme; Al. Viciu, op. cit., — 2 variantes dădiăes au jeune homme: p. 112—113, nr. VI et p. 137—138 nr. LV; cf. aussi la revue Școala lalomifei an. VI (1935) nr. 1 — 2 (janvier-făvr.), ou figure une variante fragmentaire provenant du dăp. Brăila — dădiăe au jeune homme de la maison; Ion Mușlea, Cercetări folclorice din Tara Oașului — cf. le păriodique „Anuarul Arhivei de Folklor", 1 (Chij-1932), p. 178, nr. GLVI: une variante provenant de la Transylvanie septentrionale, dădiăe au jeune homme; Gh. I, Neagu, op. cit,, p. 40—41 nr. XXXII: une var, dădiăo au jeune homme; Ilar. Cocișiu, op. cit., p. 29—30: une var. du dăn. Ilfov — dădiăe au jeune homme; Gr. Cre-țu, op. cit., — p. 71 nr. 12: une var, du dăp. Ialomița, dădiăe au jeune homme; Brăiloiu-Comișel-Gălușcă, op. cit., — 3 variantes dădiăcs au jeune homme: p. 69 nr. 56, p. 69—71, nr 57 et p. 85—86, nr. 72.

etrangeres — nousrencontrons l'ccho des luttes des autochtones contre^ les Turcs, qui envahissaient la Dobroudja par terre et contre Ies Genois' ou les V6nitiens, qui l'assiegeaient par mer.

Dans une variante du noel citc, lo cheval rappelle â son maitre la course a la nage sur la Mer Noire, au mois de juillet, quand il a rivalise avec 45 chevaux, qui tous se sont noycs et lui seul a rcussi de sauver son cavalier24.

Dans un noel dedic a un jeune homme, la mer se vante que personne au monde ne peut sauter â cheval dans ses eaux et en sortir sain et sauf ou sans avoir mouillâ ses habits et la housse. Mais la mer s'est trompâe, car un brave jeune homme a eu le courage de remplir irreprochablement cette tâche, qui constitue un exploit peu commun 2S * *.

Un autre noel — dedic tantot au jeune homme, tantât â la jeune fille — nous presente une belle fille en qualite de maitresse d'un grand , haras, qui paissait sur le bord de la Mer Noire. C'est lâ que l'action est localisee ou dans un îlot de cette mer. Dans son troupeau se trouve un cheval tellement fougueux, que la jeune fille — sorte d'amazone roumaine — ose defier tous les jeunes gens du monde de pouvoir le dompter, sans se servir de frein ou de fouet. Mais le vaillant heros parvint â le i maîtriser et â le chevaucher. C'est en vain que le

cheval s’efforce de Ie jeter par terre. Voilâ pourquoi la fille s’amourache de l’intrepide jeune homme et le choisit pour fiance.28
On sait qu’autrefois on elevait dans la steppe de Dobroudja, de 4 meme que dans celle du Bărăgan, des troupeaux de chevaux ă l’etat de nature. Ils vivaient lâ comme des animaux sauvages. Pour les appri-voiser, il fallait des gens tres habiles qui les attrapaient d’abord avec le lasso. C’est de lâ que provenaient les chevaux si renommes de Dobroudja qui etaient tellement apprecies surtout â la guerre.
Un noel tres interessant, ayant un grand nombrc de variantes — repandues dans toute Ia Roumanie, en partant du littoral de la Mer Noire jusqu’au Banat et en Transylvanie — est cehii qui presente un tableau idyllique avec un boeuf gris (ou avec un taureau, un cerf, un

24 O. Dem, Teodorescu, op, cil,, — uno var. du dăp. Ilfov dthliee au jeune bomnie; Brăiloiu-ComișebGăhișcă, op, cit,, p, 71 — 73 nr. 58.
25 G. Dem. Teodorescu, op. cil., — 2 variantes au ddp. Ilfov, dihlu^es au jeune
homme: mi. 71—72 et 72—73.
28 Ibid. — una var. dâdtâe au jouno homme: pp. 73-75; N. Pasculescu, op. cil., — une var, du d6p. Ialomița, dâdido Л uno jouno fille; p. 53-54. nr. 66;
S. Drâgoi, op.cit. - une var. du d6n. Hunedoara, diMIUe, Л uno jeune fille; Al. Viciu, op. cit.', une var. d6d!6e й Iu jouno fille: p. 130, nr. XL; Gr. Crotu, op. cit.-, 2 variantes dâdi^cs au jeune homme - la jiromidro provenanl do l’ancien dăp. Vlașca, p. 100 nr. 33; la seconde, du d6p. IaIотЦa, n. 101 nr. 34; Brăiloiu - Comișel — Gălușcă, op. cit., — 3 variante,4, dâdiâoa, â la jouno fille; p. 66-67 nr. 53: p. 87-88 nr. 74 et p. 106—107 nr. 96.

aurochs) entre les cornes duquel est suspendu un berceau, ou reste assise une jeune fille ou une jeune femme, qui coud et brode des mouchoirs ou une ceinture, en chantant. L’animal cornu traverse avec elle la mer â la nage: ... „La mer vient grande et deborde ă tel point, / Que ses rivages ont dispăru completement: / Ce sont les montagnes qui sont devenues ses rivages! / Parmi les sapins et les merisiers... / Le boeuf gris avec des cornes grises nage. / — Mais qu’est-ce-qu’il porte entre ses cornes? / — Un berceau tout en or! / — Et qui est-ce qui est assis dans ce berceau? / — Telle fille aux yeux noir est assise: /Elle confec-tionne de belles choses, / En cousant et en brodant... / Et en meme temps, elle chante merveilleusement..27
Dans les variantes de ce noel, ce sont l’aurochs et le cerf qui appa-raissent le plus souvent. On peut conjecturer que l’aurochs pourrait etre le motif primordial du noel en question, etant donne que jadis cet animal peuplait les forets de la Dacie et que l’image de sa tete constituait dans le passe les armoiries de la Moldavie.28
Un fait folklorique digne d’etre reiate est que certaines variantes du noel au theme de l’aurochs qui traverse la mer â la nage — portant dans ses cornes le berceau avec une jeune fille — nous devoilent que ce noel est dedie â une jeune fille morte: ... „Mais qui est-ce qui se trouvait dans le berceau ? — C’est la feue Mița qui etait assise. Elle cousait et se lamentait... ‟ 29

27 Sabin Drăgoi, op. cit., — 2 variantes: la pгeтiëгe, que nous venons de citer, et qui provient du dăp. Timiș, est dădi6e â un couple de nouveaux maries: p. 19—20 nr. 18; la seconde, dâdi£e, ă une jeune femme, provient du d6p. Arad; A ta nașe Marian Marienescu, Poesia poporală. Colinde culese și corese, Pesta, 1859, pp. 143—145 oй l’animal cornu est un „taur‟ (= taureau); N. Păsculescu, op. cit., p.

57 — 58 nr. 73: variante provenant du d£p. Galatz, d6di6e a une jeune fille; Si-meon C. Mîndrescu, Literatură și obiceiuri poporane din coт. Rîpa-de-Jos, comit. Mureș-Turda, București, 1892, p. 213 ou l’animal cornu est „bou sur" (= le boeuf gris); T. Pamfile, op. cit. — 3 variantes dediees ă la jeune fille de la maison: p. 84— 85, nr. XXIII, 72 ; p. 85 nr. 73etp. 85—86, nr. 74. Parmi ces variantes, iln’ya que la pгeтiёгe qui contient le motif de la mer; dans les deux autres figure une гiviёгe, nommâment Jiul et Oltul; Brăiloiu — Comișel — Găhișcă, op. cit., ont enr£gîstre 4 variantes: dans trois (p. 96 nr. 84, p. 97 nr. 85 et p. 126 nr. 115) figure l’aurochs; dans l’autre (p. 97 — 98, nr. 86), figure un „cerb tretinu (— âgâ do 3 ans).
28 L’aurochs figure dans plusieurs collections do noels. Voir, par ex.: Burada, op. cit., p. 102 sqq; N. Păsculescu, op. cit., p. 57, nr. 73: „bohor negru" (= < aurochs noir >); Brăiloiu — Comișel — Gălușcă, op. cit., p, 97, nr. 85: „bour negru" (= aurochs noir); idem, ibid. p. 96 nr. 84: „buhor negru" aurochs noir); Pam-file, op. cit., p. 85 nr. 73: „bourul" (=> < l’aurochs >); idem, ibid. p. 84 nr. 71: „bour sur" (= < aurochs gris >).
collections do Brăiloiu — Comișel — Gălușcă, op, cil., p. 126 nr. 115 et de N. I, Dumltrașcu, Clntece de stea și colinde, Bucarest, 1935, p. 159 sqq. l’au-rochs ligure aussi sous Ies noms: „fcwAur" ot „buhurol" (dimiuutif hypocoristique)... ™ xt r' f în lenKfl|b ci»« sta? / - Sta Mi(a răposata I Și cosea si se bocea.. Cf. N. I. Dumltrașcu, op.-cit., p. 160 nr, XVШ.
285
i
Chose encore plus significulivc, une variante do Dobroudja finit par la formule sacramentale en usago chez les Roumains aux funerailles: ... „Que Dieu pardonno / Л la fouo Marin ses p6ch6șl‟ 30
On sait que chaque noel so termine par un souhait â l’adresse de la personno a laquelle il ost dedio. La formule funebre citeo plus haut reprisente justoment Io voou corrospondant pour les defunts. Dans cette fonction rituollo — qui n’est attcst6o aujourd’hui que sporadiquement — nous supposons que so cacho la fonction primordiale de Ia „colinda*1 en question. Les quelques variantes qui, comme les sus-cit6es, nous indiquent prâcisâment quo l’h6roino est d6ced6o, constitueraient donc une survi-vance du role inițial de co noel. Avec lo temps, il a pu changer de fonction, c.-ă-d. Л etre dedio â une jeune fille vivante, grace â la beaute et â l’originalitâ du tableau qu’il contient. Si notre hypothfese se verifiait ‘ comme juste, alors le tableau d^crit dans ce noel ne serait â l’origine qu’une image eschatologique, par laquelle le peuple roumain se repre-sente le passage dans l’autre monde â travers la mer qui Ie separe du monde des vivants.
Le folklore ukraînien connalt aussi un noel „«колядка»*1 — ayant â peu prfes ce meme sujet: ,.. „Ce cerf a neuf ramures / Et sur la neuvieme r ramure, / II y a une petite tourelle joliment sculptee, / Et dans cette tourelle une literie en soie, / Et sur la literie une charmante jeune fille, / Une charmante jeune fille au nom Ecaterine. / Elle est assise et travaille assidument: / Elle coud une chemise pour Dieu lui-meme, / Ourlee avec de Гог...‟ 31
Nous nous rappelons qu’â un congres internațional d’ethnographie, qui a eu lieu en Pologne â Cracovie — ily aun demi siecle depuislors — le folkloriste ukraînien Kolessa interpretait ce tableau, avec le berceau ou avec la tourelle entre les cornes du cerf et avec la fille dedans, comme un vestige mythologique lunaire, l’ayant rapporte ă la mythologie greco-romaine. D’ou il ressort qu’avant que ce motif soit arrive chez les Ukraîniens, il a du passer par la veine folklorique roumaine. Cette hypothese nous paraît vraisemblable; mais ici, â notre avis, est entre

en combinaison aussi un reflet de la coutume du bercement rituel des jeunes filles, regarde par les chanteurs de noels comme une situation ideale dans laquelle est placee l'hâroîne.

30 Brăiloiu — Comișel — GAlușcA, op. cit., p. 127, nr. 116 vv. 29—30: . .Iar
pe Cutare / Dumnezeu n-o ierte!"
31 „...Na Hm olenhi po dowiyt rUklw, /Л na dywiylin», lerom yz rubliw, / A w tim teremi szowkowa ронIII, / Nn tij posliloy pyszna dlwoczka. I l'yszna di-woczka, Kulerynoczka, / Oj sydyd, sydyl, robllku robyt, / Robitku robyt, soroczku szyje, I Soroczku szyje siimomu Bolm, / Soroczku szyla, pozolotyla!..."
Cf. Wol. Szuchiewicz, Jliiciilszczyznii, toni. III (Krakdv, 1904), p. 121 nr. 19.

Un fait particulierement interessant que nous devons relatcr ost que dans quelques variantes de ce поδі, provenant de Dobroudja — c.-â-d. de la r^gion situ6e au bord de la mer — l'aurcchs ne nage pas sur la mer, mais sur une rividre, qui traverse l'eloign6o province de l'Olte-nie, nommâment sur le Jiu: „Les eaux du petit Jiu ont tellement mont6 / Et se sont etendues si impâtueusement, / Qu'il est dovenu sans bornes..."32 C'est une preuve de la propagation du motif dans la direction inverse: nous avons affaire ici ă une influence venuo de l'interieur du pays. Elle est donc paralizie avec l'infhience qui s'est propagâe de la province Dobroudja vers l'interieur du pays, en diffusant le motif de la mer. Mention-nons encore le noel, ou il est question d'un grand poisson, qui sau te de la mer dans le jardin de fleurs d'une jeune fille et lui devore les fleurs. L'heroine tend le filet, l'attrape et commence â le fouetter en le gron-dant: —„...Toi, poisson de mer, /Toi, qui es ne dans la mer... / Pourquoi as-tu saute dans mon jardin?..."33
Le poisson, en demandant pardon, s'offre en revanche comme plat de resistance au festin, qui aura lieu â la noce de Ia jeune fille.
Un autre noel — dedie â un pecheur de profession — emprunte son sujet â une ballade populaire34. Le heros, pecheur renomme — aide

32 „Jiul mic mare-a venit / Și amarnic s-a lățit, / Căci de mare / Margini n-are..." T. T. Burada, op. cil., p. 102.
Voir aussi la variante — provenent de la meme rdgion — qui a ele enr£gistr6e dans la collection de Brăiloiu — Comișel — Gălușcă, op. cit., p. 97 nr. 85. Cf. encore 2 variantes dans la collection de T. Pamfile, op. cit., p. 85 nr. 73 et p. 85—86 nr. 74, o îi â la place de la mer, figurent les riviferes Jiul et Oltul.
33 Gr. Crețu op. cit., p. 92—93, nr. 27 : noel dădiă a une jeune fille, provenant duvillage Frunzănești — com. Cernica, de l'ancien d6p. Vlașca; G. Dem. Teodorescu, op. cit., p. 91; cette variante — provenant du dăp. Ilfov — est aussi dedice â une jeune fille; Andrei Bîrseanu, Cinci-zeci de colinde, Brașov, 1890, p. 34 — 35, nr. XXII; une variante de Brașov, dădiăe ă la jeune fille.
31 Gr. Crețu, op. cit., 2 variantes de cette ballade; la preiniăre (de Giurgiu),: est intitulăe „Vătaful de pescari Vioară" — cf. FOM V, pp. 187—190, nr. 90; la seconde, (du village Ciocănești — com. Dioști, dăp. Dolj), est intitulăe „Vidrosul"
— cf. FOM V, p. 190—192, nr. 91; Tociloscu, Materialuri folkloristice, Ii — 2 variantes du dăp. Teleorman : la premiero, de Roșiorii-de-Vode, pp. 49—52; la seconde du village Piatra, p. 52; I. — A. Candrea, Ov. Densusianu, Tn. Speranția, Graiul nostru, I, Bucaresl,

1906) — uno variante do Ghigiova — dăp. Dolj, intitulăe,, Дп-tofiță a lu Vghioară", pp. 71 — 75 nr. XIX; G. Ciobanu-PIΘпЦа, Cui'întări adinei — cîntece din vechime.,Craiova, 1909; uno variante du village Celei, dans l'ancien d6p. Romanați, p. 175—178; N. Păsculescu, op, cit,', uno var. de Plenița — dăp. Dolj, pp. 286—290; G. Giugloa — G. Vllsan, De la Homdnii din Serbia, Bucaresl, 1913; une var. intitul6e Anlofilă-al lu Vioară (du village Geanova), p. 121 sqq; Brăiloiu, Cîntece bilrlnesti, Bucaresl, 1932 — 3 variantes: une de Zlătărei dăp. Argeș, p. 35 sqq. et les (leux autres du dăp. Teleorman, pp. 7 sqq. et 13 sqq ; Teodor Bălășel, Cîntece populare oltenești — FOM II, pp. 105—109: une var. intitulăe „Antofică"-, Gh. I. Neaga, Folclor din clmpia Dunării — FOM IV (1969): 2 varian-

par ses gens — jette le filet ă la mer et il a la grande chance d attraper le petit de la „iudița" ou „idotya", monstre marin imagine par le peuple comme une sorte de monarque des etres qui vivent dans la mer. II commence â le battre et a le tourmenter, pour apprendre de lui le grand secret de la mer, nommement dans quel endroit se trouvent le plus de poissons.

Aux cris du petit, accourt sa mere, qui lui dcvoile le secret. Alors, le pechcur s'en va avec ses hommes aux endroits indiques par elle et attrape une quantite enorme de poissons. II en remplit toutes ses barques et s'enrichit* 85. Retenons de ce noel la figure demoniaque de la „iudița‟ ou „idolița" et de son petit, qui tiennent de la demonologie maritime et fluviale.

Passons maintenant â un noel d'une espece toute particuliâre, qui est consacri exclusivement au pretre. Cette „colinda de preot‟ nous presente l'image du pretre ideal, qui est tres instruit et â la fois d'une inegalable pieţe. L'action a lieu au bord de la Mer Noire, ou est situe un monastere ou une eglise, dans laquelle officient neuf pretres avec neuf diacres et neuf chantres. Pendant ce temps, on aperţoit tout â coup sur la mer un navire, qui se dirige vers le rivage. II mene le pretre Tel, qui descend charge de beaucoup de livres saints. Ce pretre entre dans le monastere — ou dans l'eglise — pour y dire la messe. Et il la dit de telle maniere, qu'il suscite Tadmiration des fidâles. A la fin, il s'adresse â l'assamblee de neuf pretres et neuf diacres, en leur disant qu'ils ne connaissent pas Dieu. Alors, il leur communique le mystere: „... Dieu f est ă Jdrusalem / Et de lâ, de la cour du Pere Noel, / II nous regarde... ‟ 30

D'aprâs une autre variante, le pretre dit que Dieu ce trouve â cet endroit meme de Dobroudja, au bord de Ia mer: „... Sur la grâve de la Mer Noire, / II y a un petit chene / Et au sommet de ce chene, / Un berceau

tes, pp. 71 — 76, nr. 26 et pp. 76—83, nr. 27; Brăiloiu — Comișel — Gălușcă, op. cit., — 2 variantes: la pгeтiёгe, intitufee „Antofiță a lui Vioară", pp. 237-239, nr. 217 et la seconde intitutee „Vidrosu", pp. 239—244, nr. 218.

85 G. Dem. Teodorescu, op. cit. — 3 variantes: la pгeтiёгe du dâp. Teleorman,, p. 94, la seconde du d6p. Ialomița, p. 94—95; la troisi6me de Bucarest, p. 95-96; Gh. I. Neagu, op. cil., p. 43-44, nr. XXXV; Gr. Crețu.op. cit.,: deux variantes: p. 102-103 nr. 35 (de l'ancien d6p. Vlașca) et p. 103—104 nr. 36 (du d£p. Ialomița) ; Brăiloiu - Comișel - Gălușcă, op. cit., - 3 variantes : p. 22 nr. 24 („Vidra'*) p. 24—25 nr. 25 et p. 25—26 („Samodiva**); Al. Viciu, op. cit. — 3 variantes: la pгeтiёгe (sans l'indication de la localită de provenance) p. 78 nr. CIV; la seconde du village Ciunga, p. 78—79, nr. CV; la troisiăme, de Teiuș (d6p. Alba), p. 79 nr. 106. Dans ces 3 variantes transylvaines,

le motif de la pâche — avec la capture du petit de „luda", le dâmon marin — s'est combinâ par erreur avec un motif ăthico-reli-gieux, qui constitue le sujet d'un autre noel tout â fait different.
39 T. T. Burada, op. cil., p. 50.

est suspendu. / Eh bien, dans ce berceau, / Reste assis le bon Dieu / Tout petit et emmaillote, / Emmailloto dans des fleurs de pommier / Et dans des langes dorâs... / Les rayons du soleil le caressent pour l'endormir; / Le vent souffle et le berce;/II neige et la neige l'oint comme la sainte huile; / II pleut et la pluie le baigne... /37 Et des fees viennent l'allaiter ..38
Comme on voit, les elements de la nature, personifies — le soleil, le vent, la neige, la pluie ... et encore des etres surnaturels soignont, â qui mieux mieux, avec une sollicitude maternelle, Dieu dans l'hypostase du petit Jesus. Et cette scene paradisiaque se passe quelque part sur le rivage de la Mer Noire, c.-â-d. sur la torre roumaine...
Mais pourquoi ce pretre — le heros de cette colinda — doit-il arriver dans un navire par mer? Parce qu'on le fait venir de Conslantinople, autrement dit, du centre de l'orthodoxie ou il a ete ordonnc pretre, peut-etre par le patriarche lui-meme! De lâ, ressort le haut prestige dont jouit notre hâros devant tout le monde. Les neuf pretres, qui officiaient le service divin avant lui, sont ses subalternes! C'est donc lui qui conduit l'activite religieuse dans l'eglise du bord de la Mer Noire. Cette figure ideale de pretre est identifice par les chanteurs de noels avec Ie pretre auquel ils dâdient cette colinda. En d'autres termos, ils lui souhaitent qu'il soit tout aussi parfait â tous les points de vuo.
La „colinda*4 en question, qui est trâs r6panduo sur le territoire de la Roumanie 39, constitueunvestigeprâcieuxdenosrclations traditionnel-les avec la capitale de l'eglise orientale, en commențant du temps le plus recule de l'dpoque byzantine.
Un autre noel — dedie au maître de la maison — penetre encore plus profondement dans la vie religieuse, par le fait que les choses ce-lestes s'y entrelacent intimement avec les choses terrestres. Le heros a prepare un grand festin auquel il a invite tous les saints, qui sont tous venus, â l'exception de Saint Nicolas. Celui-ci n'a pu venir: „.. .11 a ete retenu par sa tâche, / Car il avait une grande tâche â accom-

" Gh. I. Neagu, op. cit., p. 51, nr. XL.
38 T. T. Burada, op. cit., p. 50.
38 G. Dem. Teodorescu, op. cit., — 4 variantes: trois provenant de Bucarest, p. 41—42, p. 42 — 43, p. 44 et une, du dâp. Ialomița, p. 43; S. Drăgoi, op. cit. — p. 188—189 nr. 198 (de Petreni — dâp. Hunedoara); 1. Diaconii, op. cit., p. 88—89 nr. XXIX (du village Oghilești); T. Pamfilo, Culegere de colinde, Bucarest (BPT, nr. 734—735), p. 53—55 nr. 28; N. Păsculescu, op. cit., — 2 variantes: la premiâre provenant de la viile do Tîrgoviștо, p. 16 nr. 22 et la secondo du dep. Galați (village Cudalbi), p. 17 — 18 nr. 24; I. G. Dimitriu — cf, la revue Preocupări literare, III, nr. 2, p. 75 (du dâp. Constanța); Л1. Viciu, op. cit. — G variantes: p. 28 nr. XIV, p. 39 nr. XXXVIII, p. 69, nr. LXXXVI, p. 75 nr. XC, p. 106, nr. CLI, p. 150— 151, nr. LXXVII. '

plir / Dans un detroit de la mer. / Lâ, il y a neuf navires... / Neuf sont chretiens / Et les autres neuf paîens. / II a pris des larifs usuels de douane aux chretiens / Et il Ies a laisses libres. / Alai sau navires paîens, / II leur a pris de tres grands tarifs..40

D’aprâs une autre variante, Saint Nicolas est encore plus cruel vis-â-vis des paîens, car il fait un signe avec sa houlette et provoque le naufrage de tous leurs navires, ne voulunt sauver que Ies chretiens.41 Cette scâne, qui se passe sur mer, peut etre vue peinte dans pluşieurs de nos anciennes cglises et de nos monasteres. On sait que Saint Nicolas est venâre comme patron par les marins. Ce noel nous introduit en pleine mythologie chrâtienne.
Un поёі dâdiâ au jeune homme nous parle d’un personnage chime-rique nomme Duh-de-mare, c.-â-d. < l’esprit de la mer > ou encore Duhul-Mării-Negre — d’esprit de la Mer Noire > — qui sort de l’eau et vient dans le jardin situe au bord de la mer pour manger les pommes d’or d’un pommier merveilleux. Ainsi, c’est en vain que le pommier produit â foison chaque annee des pommes, car elles n’arrivent jamais â murir. Le pommier, epouvante, crie avec voix humaine en se plaignant et en faisant appe] â tous les vaillants du monde pour venir tuer d’un coup de fleche Duhul-de-mare. Personne n’a le courage d’attaquer le monstre. Seulement notre heros ose le faire. Apres s’etre arme, il monte son cheval fougueux et va se mettre aux aguets dans le jardin. II sur-prend le „Duh-de-mare‟ et tend son arc vers lui. Alors, le monstre — effraye — prie le jeune homme d’epargner sa vie, en lui promettant comme recompense une belle jeune fille pour femme: — „Arrete, ne tirepas, / Car nous allons te faire present / La soeur du Soleil, / La petite niece des fees, / La plus belle jeune fille du monde 1‟ 42
Ayant entendu cette promesse, le heros lui fait grâce. D’apres une autre variante — recueillie en Dobroudja — peu importent au monstre les

40 Andrei Bîrseanu, op. cit., p. 13—14, nr. XVIII — du Rîjnov (дёр. Braşov); N. Păsculescu, op. cit., p. 14 nr. 17 — variante provenant de la viile de Toulcea; A. Viciu, op. cit., — 2 variantes, p. 96, nr. CXXXIV et p. 96—97, nr. CXXXV, dans lesquelles Saint Nicolas est appeiё par le nom au phonetisme archaîque Aln-A'i-coară; T. Pamfile, Crăciunul, p. 74, nr. X: aussi dans cette variante St. Nicolas est appeiё „Nicoară‟; Brăiloiu — Comişel — Găluşcft, op. cit., p. 37 — 39 nr. 35.
41 S. Drăgoi, op. cit., p. 241, nr. 268 (Rîjnov — d6p. Braşov); Brăiloiu — Comişel — Găluşcă, on. cit., p. 39, nr. 36.
42 G. Dem. Teodorescu, op. cit., p. 81 — ce noel, recueilli ii Bucarest est d£di£ ă un jeune homme; T. Pamfilo, op. cit., p. 84, nr. XXII: variante provenant du дёр. Brăila; idem, Culegere de colinde..., p, 34 — 37 nr. 18; Ilar. Cocişiu, op. cit., p. 27 nr. 5 et p, 28—29 nr. 6; I. Diaconii, op. cit., II, p. 78—80, nr. XXIII; Gr. Crepi, op. cit., p. 78 — 79, nr. 15 (dăp. Шov); V. Popovici, op. cit., p. 69 (Ccstmbeşti — dăp. falomifa); Gh. 1. Neagu, op. cit,, p. 31 32 nr. XXV / (de Călăraşii Vechi); Brăiloiu — Comişel — Găluşcă, op. cit., nu sont onrăgistrăes 5 variantes: p.26— 27 nr. 27, p. 27-28 nr. 28, p. 29-30 nr. 29, p. 30-31 nr. 30, p. 31-32 nr. 31.

fleches du heros, car voici ce qu’il lui replique: — „Niţă, ne me frappe pas, / Puisque tu t’efforces inutilement / De nous faire perir: / Nous sommes neuf frâres / Et tous nous avons ete frappes de fleche;/Mais aucun denousn’estmort, / Carnoussommes proteges paria mer!"43. De meme que le noel dedie au pecheur, qui met en sceneIudiţa, cette „colinda14 nous parle d’un autre personnage surnaturel Duh-de-mare, qui tient toujours de la demonologie maritime. Nous remarquons aussi que le noel en question a un thâme fantastique dans le genre des contes. En effet, il y a une grande ressemblance entre celui-ci et le conte „Prtslea cel voinic şi merele de auril — < Le vaillant cadet et les pommes d’or > — de la collection d’Ispirescu, ă la seule difference

que, dans le noel, il s'agit d'un dâmon de la mer, tandis que dans le conte, le voleur est un dragon de l'autre monde 44.
Une „colinda" au sujet religieu — recueillie dans 1'extreme Ouest de la Roumanie — nous presente le tableau grandiose de la descente de Dieu du haut du ciel sur la terre: — „Sortez, grands boiards, / Fleurs blanches de pommier! / Pour voir comme Dieu / Descend joliment sur la terre,/ Joliment et pieusement: /Sur des echelles de bougies, / Portant un vetement long jusqu'â terre..45
Apres cela, suit la description du vetement divin: „...Dans le dos et sur la poitrine, / Est peinte la lune avec la lumiere / Et le soleil avec ses rayons;/ Tandis que des tempes jusqu'aux epaules, / Deux grandes etoiles sont peintes. / Et au-dessous de la ceinture, / C'est la mer trouble qui est peinte..46
D'apres une autre variante, qui provient de la Grande Valachie, ce vetement appartient â un jeune homme, qui est le commandant en chef d'une armee: „... De ses deux cotes est peint / Le champ avec les fleurs;/ Sur les deux epaules sont peintes / Deux grandes etoiles. / Autour des pans du vetement, / La mer trouble est peinte, / La mer avec neuf gues, / Ou flottent neuf navires / Avec des porte-enseignes / Ayant des etendards..47
La mer, comme ornement d'un vetement, est—dans le folklore roumain — un motif de conte. II decore d'habitude une des robes de la belle heroîne, qui en possede trois: une robe sur laquelle est peint Ie champ avec les fleurs; une seconde, paree du ciel avec les etoiles; une troisieme, sur laquelle figure la mer avec les navires. La beaute de la mer a donc

« T. T. Burada, op. cit., pp. 89—91.
44 P, Ispircșcu, Legende sau basmele românilor, I (Buc., 1935), pp. 123—140.
, 41 S. Drăgoi, op. cit,, p. 35—3G, nr, 31 (Sâvîrșin — dfip. Arad), vv. 1 — 7.
48 Ibid,, p, 36 nr. 31, vv. 9—17,
47 G. Dem. Teodorescu, op. cit., p. 52, vv. 27-36: variante provenant de Bucarest; cette variante est a ticsise aussi cn Dobrogea: cf. Brăiloiu — Comișel — Gălușcă, op. cit., p. 32—33, nr. 32.

impressionne tout particuliârement le peuple roumain, pas moins que le ciel etoile et le champ parseme de fleurs4Я. C'est pour cela qu'il a fait de la mer un motif ornamental, qui dccore meme l'habit de Dieu.
Nous achcvons notre examen sur cette categorie folklorique par un noel d6di6 â un berger do mctier. II est certainement le plus interes-sant de tous les noels, nou seulement par son originalitc, mais surtout parce qu'il prâsente une importance capitale pour un probleme qui nous prёоссиpe tout spâcialcment. Le heros de la „colinda" possede un immense troupeau: „Le berger montagnard s'est vante / D'avoir autant de brebis, / Qu'il y a de fleurs dans la montagne; / Autant d'agnelles, / Qu'il y a de violettes; / Autant de beliers, / Qu'il y a de corydales... I"49 Au printemps, le berger faisait paître ce grand troupeau de moutons â la compagne; en et6, il les menait sur les hautes montagnes jusqu'en automne. Et en hiver: „...II les conduisait / Pour hiverner / Tres loin, sur le rivage de la mer..." 50
Mais la mer — voyant installee aupres d'elle une bergerie avec un si grand nombre de brebis — s'effraye et proferant de terribles menaces â l'adresse du berger, lui pretend de s'en aller sans retard avec son troupeau loin de ses rivages: — „Berger aux yeux noirs, / Emmene d'ici tes brebis, / Car autrement, je vais me mettre en coiёre: / Je vais grossir comme jamais / Et je vais devenir trouble 1 / Alors, je vais de-border; / J'emporterai ton troupeau / Et je le noierai" 51

Mais le berger, au lieu d’avoir peur de ces menaces, replique avec temerite: — „Mer, je ne te crains pas du tout!" 52
II se fiait â ses beliers aux cornes tordues 33 et surtout â ses chiens: — „...J’ai neuf vieux chiens / Comme des paîens / Et neuf jeunes chiens / Comme des dragons... !" 34
Ces chiens vont flairer et ils vont aboyer affreusement. Alors, il s’eveil-lera, saisira son chalumeau et conduira le grand troupeau aux sons de la doina vers le montagne, tout en se moquant de la fureur de la mer. C’est ce qu’il a faitS3. Par consequent, le conflit entre la mer et le riche berger finit par le triomphe du berger, qui reussit â sauver tout son troupeau sans le moindre dommage 8e. * 64

** Lazăr Şăineanu, Basmele române, Bucarest, 1895, pp. 32, 683, 687, 727. ™ ж* >răg>0?’ cit" P* 79~80, nr. 74, vv. 1—9 (Lainic - ddp. Hunedoara). At. M. Maneneecu, op. cit,, p. 158, vv. 21—23.
41 S. Drăgoi, op. cil., p, 138 nr, 135, v. 16 sqq. (eoni. Vaca - <Wp. Hunedoara); At. M, Maneneecu, op. cit., p. 158, v. 25 sqq.
bt 8. Dragoi, o/j. cit., p. 80 nr. 74, v. 24,
и Ibid., p. 801 nr. 74, vv. 25—32. Voir aussi: Har. Cocişiu, Colinde din trdeal, p. 12, vv, 28 — 36; Нгйiioiи — Comişel — (Iftluşoft, op. cit., p. 9- 10 nr. 7, v. 13 sqq.
64 At. M. Marienescu, op. cit,, p, 159, vv. 40—44,
64 At. M. Marienoecu, op. cil., n. 159—160, vv.47 — 68.
w Cf. aussi; Brflitoiu - Comişel - Gftluşcil, op. cit., p. 9-10, nr. 7.

Dans le noel sus-cite, ce qui presente le plus d’interet, est le reflet de la transhumante pastoralo des Carpathes â la Mer Noire et inversement: do la Mer Noire aux Carpathes.
Nous avons reiate jusqu’ici, dans les noels roumains, le motif de la mer comme faisant pârtie do lours th6mcs; mais nous devons ajouter encore qu’on le roncontre frequomment aussi comme simple motif de cadre, donc tout a fait secondaire. II apparaît sous cet aspect surtout au commencement des поёiв — laîques, de meme que religieux — leur action 6tant localisie d’habitude au bord de la mer, par ex.: „P'ingă marc, p’inga Tisfi, / Maica sfintei plimbă-mi-să..57 [< Au preş de la mer, auprfcs de]a гiviёгe Tisa, / Se promâne la Sainte Vierge. .. >] ou: „Â î’horison, vers la mer, / Du cote du levant, / On voit venir une volee de pigeons... ‟ 58
Ou encore: „Seigneur, sur la greve de la mer, / И y a deux-trois sycomores / Hauts et de couleur jaune..59
Ou enfin: „Sur la greve de la mer, / Â la peripherie du pays, / Ont pousse trois platanes / Hauts et jaunes:/Â leur ombre reposent / Des troupes polonaises / Et aussi des troupes roumaines..."60

§ 4. PLUG UŞORUL
Dans la coutume agraire de la veille du Nouvel-An, ainsi nommee Pluguşorul ou Plugar ciul, qui consiste ă aller de maison en maison en traînant une charrue, pour souhaiter une riche recolte de cereales dans l’annee qui commence, le recitatif qu’on declame â cette occasion contient assez souvent une interessante allusion â la mer. Dans la pârtie finale de ce recitatif — destinee d’habitude ă la sollioitation de presents — le garţon ou le jeune homme qui declame les reclame de cette faţon: — . .Donnez-nous ce que vous allez nous donner, / Car vous n’allez pas nous donner la гiviбгo Oltul entidre, / Ni la mer avec son
67 8. Drflgoi, op. cit., p, 223-224, nr. 243, vv. 1-2 (Tartaria - don. Alba). La rime de ces vers nous rup pol lo la belle rime, t elle meni originale — et й la fois audacieuse — des premiera vms do la JJotiia d’bhninescu. [...]

Nous pensons qu’elle a pn fltro sugipMe au grand nofcto par de pareilles chan-sons populaires do Transylvuid». On salt qu'Eminesou, a son dpoque, 6tait le meil-leur connaisseur du folkloro do toutes les provinces roumaines.
48 Gh. I. Neagil, op. cil., p. H, nr. V VV. l-ll (Fotoștii-Noi):
48 T. Pamfilo, Crăciunul, p. 100-101, nr. XXX (104), v. 1 sqq. (de ȚApu — d6p* Tecuci), v 1
60 G. Dem, Teodoregcu» o/j, cf/., p. /pj, v. 1 sqq.
293
sel;/Mais vous allez nous donner Ie jambon du porc / Du fond du grenier / Et encore deux-trois sous..81
D’aprâs une autre variante — qui laisse de cote l’hyperbole avec le cadeau de la riviere Olt — l’allusion on question sonne plus simplement: — „...Donnez-nous deux ou trois lei, / Car apres tout, cela n’est pas grand’ chose, / Ce n’est pas la mer avec le sell..." 82
Donc nous avons affaire ici â une comparaison antithetique entre l’insignifiant prâsent demande par les urătorii de la coutume Plugu-șorul et le copieux cadeau imaginaire, qui frise l’impossible. Neanmoins, parfois la demande des „urători11 sonne: — „...Donnez-nous, boiards, donnez la mer avec le sel / Et la riviere Oltul entiâre, / Et en plus le > jambon du porc / Qui est au fond du grenier..61 * 63
La forme hyperbolique de cette derniere variante n’est qu’une expression plaisante, qui a pour but de provoquer le rire des auditeurs. Enfin, dans une autre variante, le passage respectif mentionne seulement la mer, en omettant le sel: — „...Donnez-nous ce que vous voudrez nous donner, / Car vous n’allez pas nous donner / Les pays avec les r mers..." 64
L’expression „marea cu sarea" est tres repandue dans tout notre pays. Elle a passe dans le domaine paremiologique comme un dicton specifiquement roumain. Sa forme rythmee et rimee â la fois constitue une preuve peremptoire de son anciennete dans la langue.
Le savant linguiste Sextil Pușcariu — apres avoir compare cette locution de notre langue avec une serie d’autres, provenant des langues etrangeres et exprimant toutes une promesse tres exageree et irreali-sable, mais de fașon differente — arrive lui aussi â la conclusion qu’il s’agit ici d’une „expression originale roumaine" 8S. Toutefois, dans son

61 Cf. Tocilescu, op. cit., I2, p. 1490, v. 112 sqq. (com. Vizirii — dep. Brăila). Dans une autre variante — provenant de Dobrogea (Ostrov — dep.Constantza) — la topique des M6ments en question est renverstSe: „ — Donne-nous, donne-nous, car tu ne vas pas nous donner / La mer avec le sel et la ri vidre Oltul entidre 1 / Donne-nous deux-trois sous, / Pour que nous achetions des capuchons aux manteaux.. Cf. Gr. Cre|p, op. cit., p. 110, nr. 39, vv. 137 — 141.
«2 Ț Burada, op. cit., p. 36. Celle variante a 6te reproduite par G. Dem. Teodorescu dans sa collection: Poezii pop, rom., p. 156, vv. 162—165.
*3 Tocilescu, op. cit,, L, p, 1476—1477, v. 82 sqq.: variante du recîtatit,, plu-gușorul , provenant de Dobrogen (Cernu — d6p. Tulcoa); Cf. aussi une variante fragmentaire, provenant de Pașcani - d6p. Suceava (Moldavie), dans la collection de M. Coetăcheecu, Cîntece populare românești — FM, I (1969), p. 318, nr. 470, vv. 1—3.
« N. Păsculescu, op. cit., p. 22, nr. 27, vv. 198-203: dans une variante de „plugurMul", provenant de la viile de Galați. Voir aussi: T. Pamfile, op. cit., p. 157, nr. 6.
«5 3. Pușcariu, Cercetări fi studii. Bucaresl, 1974 — cf. ici Partide intitula A făgădui marea cu sarea, p. 289 stpp

interpretation semantique de la locution roumaine, Pușcariu commet l’erreur de mettre sur le meme plan le sel et la mer, ayant fait de ces deux choses un parfait paralelisme, comme des objets extremement precieux et impossible â les offrir comme cadeaux.66 En realite — comme l’a justement remarquâ Leo Spitzer dans son article „L’expression a făgădui marca cu sarea" — ici lesei n’est qu’un attribut tres caracte-ristique de la mer, ayant le role de la qualifier d’une maniere plus precise 67. Mais nous ne contestons pas du tout — comme l’a fait L. Spitzer — l’accent que Pușcariu met sur l’immense richesse, que represente le sel en sa qualite de composant de l’eau de mer 68.
Cependant cela ne peut nullement autoriser Pușcariu de localiser geographiquement l’extrac-tion du sel exclusivement de la Mer Adriatique et d’y etablir, sur son rivage — dans l’ouest de la Peninsule Balkanique — l’unique centre de genese et d’expansion de la locution en question e0. Ayant affirme qu'uniquement dans la region de l’Adriatique le sel etait un bien d’une valeur exceptionnelle, Pușcariu base sur cet argument purement hy-pothetique et non fonde sa conclusion que ce sont les Valaques et les Morlaques, qui — dans leurs migrations vers le Nord — ont repandu Ie dicton dans l’aire du grand groupe dialectal dacoroumain. Nous ne contestons ni le role, que notre linguiste attribue ă ces tribus roumaines du Sud du Danube 70.
Fait digne d’etre reiate, c’est qu’exactement la meme annee, 1922 — lorsque Partide de Pușcariu a păru pour la premiere fois — l’illustre philologue et folkloriste Ovide Densusianu, dans son oeuvre La vie pastorale dans notre poesie populaire, se demandait, non sans raison, si dans le folklore roumain transparaît seulement la transhumance de Ia region montagneuse des Carpathes vers la Mer Noire. Ainsi, apres avoir cîte plusieurs vers de quelques chansons populaires, qui mentionnent la mer, sans preciser de quelle mer il s’agit, Densusianu dit: „D’apres de tels temoignages epars, on voit bien que dans notre poesie populaire a laisse des traces aussi une autre transhumance jusqu’â la mer, sur des espaces plus etendus que ceux dont il s’agit dans les premierea citations faites par nous. Mais alors il faut se demander: de quelle mer est-il question dans les passages mentionnes? Do la Mer Noire, en liaison avec la transhumance vers la Dobroudja et la Bossarabie? Ou peut-etre, nous avons affaire â une rdninisceneo dos tomps trds recules, quand les

‟ Pușcariu, ibid., p, 289—290.
’7 Cf. Bulletin linguistique, 5 (1937), Paris-Bucarest, p. 190—191.
*e Leo Spitzer, ibidem, p. 191 — 192.
•• 8. Pușcariu, op. cit., p, 289 — 290.
Jbid., p. 290.

bergers des regions carpatho-danubiennes arrivaient, pendant leurs migrations, jusqu’â la Mer Adriatique ?‟ 71
Certainement, la direction de cette derniere migration transhumante n’a pu avoir lieu que sur la ligne Sud-Nord — par les Valaques et les Morlaques — d’apres l’hypothâse de Pușcariu et non pas inver-sement comme l’a supposâe Densusianu.72
Ce qui vient â l’appui de ces deux savants roumains, c’est, d’apres nous, le fait que le thâme do la transhumance s’est conservâ le mieux dans les noels pastoraux dedies au berger, qui proviennent des regions roumaines de l’extreme Ouest — du Banat et du Sud-Ouest de la Tran-sylvanie 73 c.-â-d. des contrees les plus eloignâes de la Mer Noire. Ce serait une preuve concluante sur cette voie d’irradiation de l’image de la mer dans les râgions roumaines sus-mentionnees.

Toutefois, nous devons relever un autre fait folklorique, qui met remarquablement en doute la conclusion exprimee ci-dessus: c’est que des no§ls au meme theme nous sont attestes aussi dans la province Dobroudja, c.-â-d. du littoral de la Mer Noire 174. Donc, il ne serait pas du tout exclu que nous ayons affaire â une unique voie de propa-gation du theme en question: du cote de la Mer Noire vers l’extreme Ouest de la Roumanie.
Mais nous repudions l’unicite du centre d’expansion de la locu-tion a făgădui marea cu sarea, que Pușcariu place sur le rivage de la Mer Adriatique, ayant affirme que ce n’etait que lâ que le sel jouissait d’une exceptionnelle aprGciation pour sa haute valeur 75. Tout au contraire, nous soutenons que, pour les habitants roumains de la Dobroudja, la valeur du sel etait tout aussi grande que pour les habitants du littoral de l’Adriatique. II est vrai que la Dacie a eu de tout temps des salines renommees dans ses montagnes; mais les Carpathes etaient assez loin et les routes tres peu pratiquables, de sorte que le transport â grande distance — avec la traversee de plusieurs rivieres et du Danube — constituait dans le passe unobstacle insurmontable.
C’est pourquoi, pour les habitants de Dobroudja, il etait beaucoup plus avantageux d’extraire le sel de la mer. Donc la locution en question — qui exprime d’un cote, par le mot „marea‟ l’immensite et de l’autre cote, par le mot

71 Ovid Densusianu, Picata păstorească tn poezia noastră populară. Bucarest, 1922, t. I, p. 65.
″ Ibid.
″ Pour le Banat, voir — chez At. M. Marionoseu, op. cit., pp. 157 — 160 — Ie noel Păcurariul și marea. Pour le Sud-ouest do la Trtinsylvanie, voir chei Sabin Drăgoi, op. cit., deux variantes provenant du d(Jp. Hunedoara :1a preтiёre du village Lejnic, p, 79—80, nr. 74 el la secundo, du villago Vaca, p. 138—139, nr. 135.
71 Cf. Brăiloiu — Comișei — Gălușcă, op. cil., p. 9-10, nr. 7, p. 10—12, nr. 9, p. 12, nr. 10 et p. 13—14, nr. 11.
73 S. Pușcariu, op. cil,, p. 290.

,,sarea‟ une grande richesse — cache une realite authentique du passe en faisant alhision â l’extraction du sel de l’eau de la mer, soit que cette mer âtait la Mer Noire ou l’Adriatique.
Un argument documentaire en faveur de notre hypothese — que les Roumains de Dobroudja eux aussi extrayaient le sel de la mer — nous l’offre le commencement d’un noel dedic â une jeune femme: „’N schela mării / ’N Vadul Sării..70
Le toponyme roumain Vadul-Sării, dont le souvenir nous a ete gardă par la „colinda" sus-citee, nous deooile Vexislence dans le passe (Pune localitâ, oii l'on pratiquait Vextraction du sel de l'eau de la Mer Noire.
Nous nous demandons si l’on ne peut identifier ce vieux toponyme roumain, dispăru aujourd’hui semble-t-il77, avec le toponyme turc — păru beaucoup plus tard, sous la domination ottomane — Touzla78 *, qui signifie < saline > et qui est le nom d’un grand village situe au bord de la Mer Noire, dans le departement de Constantza, â une distance de 22 km de Mangalia vers le Nord et ă une distance de 24 km de la viile Constantza vers le Sud. II y a lâ aussi le lac Touzla-Gol™ c.-â-d. <Le lac de la Saline> qui pourrait etre meme la traduction approximative du toponyme roumain ,,Vadul-Sării‟. II y a en outre encore deux tertres assez hauts, qui portent le meme nom de Touzla 8o. Et encore, un autre lac nomme Touzla se trouve beaucoup plus au Nord, dans le dep. de Toulcea 81, toujours preș de la mer.

D’ailleurs, l’usage de l’extraction du sel de l’eau de Ia Mer Noire est encore une chose d’actualite sur le littoral de la Bulgarie, oii l’on peut voir de nos jours les ainsi nommees en bulgare „солнйци" 82 c.-â-d. < salines > — un peu plus au Nord du port Bourgaz — dans la petite

78 „Dans le port de la mer, / Au Gue-du-Sel..

Cf. G. Dem. Teodorescu, op. cit., p. 84, vv. 1—2. Ce sont les vers par lesquelscom-mence la variante (du village Atîrnaţi — d6p. Teleorman) d’un des plus repandus noels. C’est lă que l’action du noel est localisâe.

Le collectionneur a r6dig6 d’une faţon erronëe le nom propre, l’ayant £crit avec des minuscules. 11 aurait dft Гëcrire avoc des majuscules comme n’importe quel toponyme et encore avec trăit d’union entre les deux termes qui le composent,

" „Le grand dictionnaire gdographlque do la Roumanie" n’a pas enregistre un tel toponyme.

7* G. I. Lahovari — C, I. Brillianu — Gr. Tocilescu, Marele dicţionar geografic al României, voi. V (Bucaresl, 1892), p. 671,

’• Cf. ibid, s.v.

80 Jbid., s.v.

81 Ibid,, s.v.

” Voir la pboto adjacento, qui repnJsenle une „солница‟ et le travail de l’ex, traction du sel de la Mer Noire. Nous l'avons reproduite d’apr&s l’amvre de 1’ëпii-nent ethnographe bulgare Chrlsto Vakarolsld, Етногрдфия на Българпня, 1974, p. 457 nr. 357. 1 ‵

viile Поморие83, qui est situee au bord de la mer, comme la recommande son nom meme.

Ce qui se passe encore aujourd’hui en Bulgarie 84 85, se passait sur une grande echelle autrefois beaucoup plus au Nord, dans la Dobrogea roumaine, ou cet usago a complistement disparu depuis longtemps, grâce â 1’existence do tr6s riches salines â 1’interieur de notre pays.

Une autre preuve tr6s eloquente — â base documentaire — qui atteste l’extraction du sel de la Mer Noire au cours du Moyen Ăge nous est offerte par Г Itinerar luni fratris Wilhelmi de Riibriiquis..oii, sous Гап 1253, cet auteur ddcrit de grandes salines, situâes sur le littoral pontique septentrional, de la region de Cherson. L’extraction du sel s'y accoinplissait ă l’echelle industrielle et il existait des marches renom-mes, d’ou Гоп chargeait le sel pour le transporter en Russie et en d’autres Pays* .... . я-

Le trafic commercial avait lieu aussi par mer avec des navires 8j. On peut donc conclure que dans le passe — depuis l’epoque antique et pendant tout le Moyen Âge jusqu’aux temps modernes — on extrayait du sel le long du littoral du Pont-Euxin.

CHAPITRE II - MAGIE POPULAIRE

INCANTATIONS

Passons maintenant â un domaine folklorique sur l’anciennete duquel il ne peut y avoir de doutes, nommement ă la magie du peuple.

La plupart des formules d’incantation contiennent, sous differents aspects, la mention de la mer. On sait que, d’apres la mentalite primitive,

83 C’est la yille antique Anhialos, qui a 6te Гопсiëе par des colons grecs et qui a gardd son ancien nom aussi sous les Bulgares jusqu’ii l’epoque contemporaine. Ce n’est que rScemment qu’elle a chang6 de nom.

84 Cf. Хр. Вакарслски, Етнография на Бь.iгари.ч, София, 1974, p. 458—459, nr. 267.

85 . .Aux extremitez do ce païs, il y a do fort grands lacs, sur le bord des-quels se trouvent plusieurs source» d’oaux snlâos; car si tât

que la mer est entreu dedans, elle se congfelc en un sel dur conuno la glace. Do ces salines, Baatu et Sar-tach, tirent de grands revonue; car do tous Ies ondroits do la Russie ou y vient pour avoir du sel et pour chaque charrotdo, ils donnont deux piisces de toillo de cotton, qui peuvent valoir demi-lporporu.
Par mer il vient aussi nluslmirs navires pour oliargur do ce sel et on paie salon la quantitâ qu'on on prend..."
Cf. Voyage romarquable de Guillmime do Rubruquis, епvoyë en ambassade par le roi Louls IX. en diff6rtmtns narlies du l'Orlenl, principal omenton Tartarieet ă la Chine, l'an de ndtro Sidgiieur .MCCЫII — voir: Pierre iîergeron, Poyages faits principalemeiil en Asie liane les XI it XIII, XI Г el .VИ siMes,.. 'Готе I, Л la llaye. MDCCXXXV, chapitre I, col. 5.

I
'Ioя mnladios Bont рогвоппИiбев ou сПсв «ont considârees comme dues Л dos dâmona, qui onlront dans le corps de l'homme et Ie tourmentent. »
; Le r61o do In яогоiёго (ou du eorcier) est de chasser, au moyen de l'incan-
tation, la maladie ou Гевргii mălin du corps du patient, soit par conju-ration, soit par exorcisation. Parfois, c'est elle-meme qui accomplit cela; mais d'habitude, la sorciiiro recourt â un personnage surnaturel, qui trfcs souvent est la Sainto Vierge. La maladie ou les demons doivent лЧго оЬаввёв dans un lieu d'oi'i ils ne puissent plus revenir au malade. Et -co lieu ost on gânâral la mer qui d'un cot6 est imaginâe se trouver situee Iris loin, au bont du monde et de l'autre cote, l'abime de ses eaux peut le mieux engloutir le mal. Ainsi, celui-ci est chasse „dans la mer" 86

•• T. T. Burada, op. cil., p. 271; Dr. M. Gaster, Literatura populară română, Bucarest,, 1883, p. 416: l'incantation est reproduite de la revue „Albina Carpaţilor" an. 111 (1879), p. 345; S. FI. Marian, Desclntece poporane române. Suceava, 1886: pp. 23, 52, 104, 126, 130-131, 151, 165, 206, 210, 244, 279, 307 (de Bucovine); idem, Vrăji, farmece și desfaceri, Bucarest, 1893, pp. 152, 166, 325 (de Bucovine); Tocilcscu, op. cil., p. 695 (Gresia — d£p. Teleorman); ibid. 12, pp. 1147 (Priboieni — d6p. Dîmbovița), 1152 (Negrești — d6p. Dîmbovița), 1518 (Curtești — d6p. Bcto-șani), 1583 (Stroești — ciëp. Vîlcea), 1590 (Cernișoara — d6p. Vîlcea); 1520 (Pău-țești Măglași — d6p. Vîlcea), 1535 (Budeștii Ghicăi — dâp. Neamț); D. P. Lupașcu, Medicina babelor, Bucarest, 1890, p. 24, nr. 21, p. 35 nr. 37; I. -A. Candrea, Graiul din Țara Oașului, Bucarest, 1907, p. 47; Artur Gorovei, Descintecele Românilor, Bucureşti, 1931, pp. 195, 217, 334; Mihai Costăchescu, Clntece populare românești — FM, I, Bucarest, 1969, pp. 199 (Hîrlău — d6p. Iași); 400, nr. 283, p. 406, nr. 298, p. 407, nr. 299, p. 408 (Lungani — d6p. Iași), 416 ,nr. 320 (Sinești — dep. Iași), p. 417, nr. 324 et 325 (Strunga — dâp. Roman): p. 421, nr. 337 (Vlădeni — dep. lași); I. -A. Candrea — Ov. Densusianu — Th. Sperantia, op. cit., II, p. 133, nr. III, p. 136, nr. VII (d6p. Arad) p. 141, nr. II (de Banat); Tache Papahagi, Graiul și folklorul Maramureșului Bucarest, 1925, p. 126, nr. CGCGXV, p. 127, nr. CCCGXIX; Ion Blrlea, Literatura populară din Maramureș, ed. Iordan Datcu, Bucarest, 1968, voi. III, p. 341, nr. 6, p. 360—361, nr. 18, p. 376, nr. 30, p. 407, nr. 60; Marin Buga, Folklor ae pe Argeș — FOM 111, (Bucarest, 1968), p. 751, nr. 32, p. 755, nr. 34; Gr. Crețu, on. cit., p. 165 nr. 80 (d6p. Prahova); 1. Oprișan, Folclor din Moldoca-de Jos — FM, II, Bucarest, 1969, p. 83, nr. 78; Gh. Cernea, Comori din Ardeal, poezii pop. - cf, FTr. IV,

Bucarest, 1969, p. 34, nr. 27, p. 35, nr. 28, p. 37, nr. 33; Al. Va-f.'diu, Desclntece din Hunedoara — cf, rev, „Grai și suflet", V, p. 55 nr. VIII; T. Pamfile, Roii și leacuri, Bucarest, 1911, p. 19, nr, 53 (Novaci — ddp. Gorj); Dr. Danii! lonescu — Лiex. I. Diiniil, Culegere de desclntece din jud. Romanafi, I (Bucarest, 1907), p. 209, nr. II; Gh. I. Tftzliluanu, Comoara neamului, voi. VIII (Desclntece), pp. 325 (Ghermftnești — drtp. FAIciu), 394, 396 (Ploiești); Ion Mușlea. Cercetări folldorice In Țara Oașului — cf, AAF, I, (Gluj 1932); p. 197, ’nr. CCL, p. 198, nr. CCLII, p. 199 nr. CCLIV, p. 203, nr. CGLXIII, p. 204, nr. CCLXV, p. 206, nr. CCLXXIV; Ion Diaconu, Ținutul Vruncei, U, (Bucarest, 1969), p. 428, nr. DCCCXCIX, p. 430,nr.CM, p. 433, nr. CMИ, p. 438, ur. CMVll, p, 439, nr. CMVI1I, p. 443, GMXI, p. 444, nr. CMXII, p. 451, nr. CMXV1II.

dans la grande mer 87, au fond de la mer 88 * *, au-delă de la mer 80, dans les marecages de la mer00, dans les tourbillons de la mer 91 etc. Mais d’habi-tude, cette mer n’est autre que la Mer Noire. Les formules incantatoires la specificnt de la maniere la plus precise. Par ex., la Mere de Dieu console l’effare en lui disant: . Je vais bannir le d6mon de]a frayeur / A la Mer Noire, / Car dans la Mer Noire il y a un barbeau â la queue jumelle...“92 Dans une incantation contre l’erysipâle, la sorciere apo-strophe la maladie de sortir du corps du malade, de la fagon suivante:

Sors, erysip^le... / Car je vais te saisir avec ma main droite /

87 S. FI. Marian, Descintece, pp. 168, 232 (de Bucovine); Ion Bîrlea, op. cil. p. 391, nr. 45.

88 Tocilescu, op. cit., Ii, pp. 610, 617 (Roșiorii-de-Vede, dăp. Teleorman),
Ë646 (Gresia— d6p. Teleorman); ibid. I2, p. 1538 (Docani — dăp. Tutova); Dr. Ch.
. Laugier, Sănătatea in Dolj, Craiova, 1910, p. 83 ; T. Pamfile, Soli și leacuri, la oameni, vite și păsări, Bucarest, 1911, p. 31 — 32 nr. 122; Al. Vasiliu, Descintece din Moldova — extr. de la revue „Grai și suflet", VI, Bucarest, 1934, p. 42 nr. XXX (Muncelu — dăp. Roman); Gh. Tăzlăuanu, Cот. neamului, voi. VIII, p. 79 (Vad — d£p. Maramureș); Stelian Cîrstean. Folclor din Moldova — FM, II (Buc., 1969), p. 732—733, nr. 700 ; Mihai Costăchescu, op. cit., p. 217, nr. 375 (Găvănești — dep. Buzău); Gr. Crețu, op. cit., p. 152, nr. 66 (Alexandria — d£p. Teleorman) p. 165, nr. 80 (Azuga — dăp. Prahova).

88 V. Alecsandri, Poezii populare ale Românilor, Buc., 1966, p. 329; D.P. Lu-pașcu, Medicina babelor, Buc., 1890, p. 18, nr; 13; S. FI. Marian, Descintece pop. rom., pp. 125, 168, 336; Tocilescu, op. cit., Ilt pp. 553 (Săcelu — d£p. Gorj), 560 (Rogojelu — dăp. Gorj), 565 (Mînăstireni — dep. Vîlcea), 578 (Făcăi — dep. Vîl-cea), 580 (Roșiorii-de-Vede — dăp. Teleorman), 595 (Oprișoru — dep. Mehedinți), 600 (Cetățuia — dep. Vîlcea), 604 (Săcelu — d6p. Gorj), 605 (Bărbătești — d£p. Vîlcea), 626 (Rogojelu et Urdarii-de-JosJdâp. Gorj), 643 (Rovinari — d£p. Gorj); ibid. Ij, pp. 1518 (Curtești — dăp. Botoșani), 1521 (Uscați — d£p. Neamț et Pău-șești — Măglași, d6p. Vîlcea), 1577, 1590 (Turcești — dăp. Vîlcea), 1591 (Cerni-șoara — d6p. Vîlcea); Descintece culese din gura babelor..., Bucarest, s.a., p. 23, nr. 22; C. Săvulescu — G. Rădulescu, Suvenirile amiciției..., Craiova, s.a., p. 55, 60; Dr. Daniil lonescu — Al. Daniil, op. cit., pp. 21, 23, 51, 55, 81; I. A.Caudrea — Densusianu — Speranția, op. cit., Il, p.146, nr. VI, (doBanat);C. H. Laugier, op. cit., pp. 80 — 81,84 — 86,90,93; TachePapahagi,op.cit.,y. 143,nr.CCCCXXXVlIl Artur Gorovei, op. cit., p. 308; Gh. Tăzlăuanu, op. cit., voi. Vili, pp. 161, 229 (sans

l'indication du Jieu|, 308 (Blrsana — dăp. Maramureș), 335; Gr. Crețu, op. cit., p. 161 nr. 75 (București); M. Coslăchescu, op. cit., p. 397, nr. 275, p. 408, nr. 302, p. 425, nr. 346 (Trușeșli — d6p. Botoșani); Marin Buga, op. cit., p. 753, nr. 33.
Tocilescu, op. cit., pp, 582 (Turnu-Măgurolo), 658 (Roșiorii-de-Vede — d£p. Teleorman); Dr. Daniil lonescu - Al. Daniil, op. cit., p. 155, nr. 111; Gh. Tăzlăuanu, op. cil,, VIII , p. 25 (Huși),
81 Tocilescu, op, cit., R, pp, 1541 (Bocea — Ctndeșli, dfip. Neamț), 1564 (Stro* ești — dăp. Vîlcea); Dr. Daniil lonescu — Al. Daniil, op. cit., I, p. 185, nr. 11 (du village Celei).
S. FI. Marian, op. cit., pp, 177, 247 (do Bucovine).

Et je vais te jeter dans la Mer Noire! / La mer va devenir trouble /Et elle te baigncra, / En te lavant de tous les maux... " 93

D'aprfes une autre incantation contre la meme maladie, nous apprenons que: L'6rysipdle, on montant й cheval sur la fourche, / Est parti vers la Mer Noire. / Li, il a glissâ de sur la fourche / Et il s'est noye dans la Mer Noire..."94

Enfin, dans une incantation contre la fiâvre typhoîde, la sorciere menace ainsi la maladie: Jo vais te faucher avec la faucille, / Je vais te balayer avec le balai / Et je vais te jeter dans la Mer [Noire / Pour que tu y pdrisses ... " 95

Par conscquent, il faut que nous soulignions tout spâcialement que la mention de la Mer Noire dans nos incantations est non seulement extremement fr6quente, mais elle est aussi tres repandue — de fațon â peu prcs homogene — sur tout le territoire de langue roumaine du Nord du Danube, â l'interieur des limites de l'ancienne Dacie 9e. D'autres fois, la sorciere — pour bannir la maladie — se sert d'une formule, qui suggere une distance extremement grande: — „Va-t'en, douleur... /

93 Mihail Gregorian, op. cit., p. 333, nr. 507 (du village Lupoaia); Gh. Tâz--lăuanu, op. cit., voi. VIII, p. 62 (de Rîmnicul-Vîlcea).
91 Tocilescu, op. cit., Ix, p. 618 (Rogojelu — dâp. Gorj); voir aussi ibid. p. 616 (Govora — dâp. Vîlcea) et p. 617 (Roșiorii-de-Vede, dâp. Teleorman).
91 SI. FI. Marian, Descîntece poporane române, p. 149 (de Bucovine).
96 S. FI. Marian, Ibid., pp. 85,149,161, 177, 191, 201, 247, 281 (de Bucovine); idem, Vrăji, farmece și desfaceri p. 238 (de Bucovine) D. P. Lupașcu, op. cit., p. 11, nr. 5, p. 17, nr. 11, p. 43, nr. 46, p. 44, nr. 47 ; Tocilescu, op. cit., Iv pp. 553 (Săcelu — dâp. Gorj), 580 (Valea-cu-apă)dâp. Gorj), 616 (Govora - dâp. Vîlcea), 618 (Rogojelu - dep. Gorj), 637 (Drăgănești - dâp. Teleorman); ibid. Iэ, pp. 1519 (Cris-tești — dâp. Botoșani), 1522 (Boghești — l'ancien dâp. Tutova), 1538 (Decani — dep. Tutova), 1598 (Stroești — dâp. Vîlcea); G. Dem. Teodorescu, op. cit., p. 386; 1. A. Candrea — Ov. Densusianu — Th. Speranția, op. cit., (1906), p. 95, nr. 16 (Amărăștii-de-Jos, l'ancien dâp. Romana(i); ibidem, II (1908), p. 141, nr. II (du Banat), p. 146, nr. VI (du Banat); Dr. Daniil lonescu — Al. Daniil, op. cit., p. 16, nr. 1 ;N. Păsculescu,op.ci*.,p. 143, nr. 38 (de Huși); et 39 (do Huși); T. Pamfile, op. cit.,p. 22, nr. 87; A. Gorovoi, op. cit., pp. 217 (Docănești — l'ancien dâp. Tutova), 240 (Popeni — dâp. Tutova) ;Tacho Papahagi, op. cit, p. 130,nr.CCCCXXVII; Gh. Tâzlâuanu, op. cit., VIII, pp. 11 — 12 (Ghermflnești — dâp. Fftlciu), 13—14 (Găzărel — dâp. Bacău), 34 (Romana^ — dâp. Dîmbovița), 49 (Pitești), 51 — 52 (Huși), 56 (Pitești), 62 (Rtmnicul-Vtlcea), 81 (Vad — dâp. Maramuivș), 85 (Bîrsana — dâp. Maramureș), 89—90 (Podoloni — i'ancion dâp. Fălciu), 114 (Huși), 140 (Arsura — dâp. Fălciu), 252, 254, 256 (sans l'indication du lieu), 306 (Podoleni

— dâp. Fălciu), 320 (Vădani — dâp. Gorj), 330 (Cetățuia — dâp. Bacău), 333 (Runcu
— dâp. Dlmbovipi), 355, 369, 394 (sans Гiiкiioaiioп du lieu); M. Costăchescu, op. cit., FM, I, p. 200, Jir. 339, J). 408, nr. 302, 414, nr. 316 (do Moldavie); V. Cărăbiș, Folclor din Oltenia și Muntenia — FOM, III, p, 552, nr. 12, p. 559, nr. 23; M. Buga, op. cit., p. 745 nr, 24.
301
Plonge dans le lointain, / Au-delâ des pays et au-delâ les mers!..." 97
Ou, plus souvent, la formule prend l'aspect suivant: — Va-t-en, mauvais oeil, de chez Tel, / Ли-delâ de neuf mers / Et au-delâ de neuf pays!..."98
Ou, dans une incantation contre l'erysipele, la Mere de Dieu ordonne â un groupe de jeunes filles et de jeunes gens: — . Balayez-le avec les balais, / Coupez-le avec les cognces... / Et jetez-le au-delă de neuf mers noiresl..." 09
Ou encore, dans une incantation contre la frayeur, la sorciere Ia menaceainsi: — . Je vais te balayeraveclebalai / Je vais terâteler avec le râteau / Et je vais te jeter dans la mer — / Au-delâ de 99 mers, /Au-delâ de 99 pays!..." 100
Le lieu, ou le mal a ete chasse, se trouve donc â un maximum d'eloignement 1101
Rappelons que les montagnes constituent aussi dans la magie du peuple roumain un lieu de banissement pour les maladies ou pour les dernons qui les causent. II s'agit surtout des monts tres hauts, abrupts et deserts, ou la maladie perit â coup sur ou, en tout cas, elle ne peut plus revenir au malade. Dans une incantation contre l'insomnie, la sorciere apostrophe les dernons, qui empechent le patient de dorm ir, de la fațon suivante: — . Prenez immediatement la grande route ... /
Et ne vous arretez pas jusqu'aux monts deserts, / Aux grands arhres, aux rives escarpees, / Ou]e coq ne chante pas ..102
Mais assez souvent, les montagnes figurent â cote de la mer dans la meme incantation. Ainsi, par ex., dans une formule magique contre

®' Gr. Crețu, op. cit., p. 161, nr. 75 (de Bucarest).
En d'autres incantations, la formule d'exorcisation presente une topique inverse: „ Sors et va au-delă des mers et au-delă des pays! Tocilescu, op. cit., I2, p. 1542 (Rași — d6p. Ialomița); Gh. Tăzlâuanu, op. cit., VIII, p. 25 (Huși), 54 (sans l'indication du lieu), 62 (Doftana — dep. Bacău); 84 (Bîrsana — d£p. Maramureș), p. 248 (sans lieu), 298 (Călimănești — dep. Vîlcea), p. 300 (Țigănia — d6p. Vîlcea), 312 (Averești — d6p. Vaslui), 344 (Podoleni — l'ancien dâp. Fălciu), 347 (Tescani — dăp. Bacău), 354 (sans lieu); 1. Mușlea, Cercetări folklorice in Țara Oașului, AAF, I, p. 178; I, A. Candrea — Ov, Densusianu — Th. Sperantia, op. cit., I, p. 500—501, nr, VI (Corni — d6p. Fălciu).
•• Tocilescu, op. cit., I2, p, 1522 (Boghești — l'ancien dăp. Tutova); M, Costă-chescu, op. cit., p. 200, nr. 331, p. 414, nr. 316.
100 S. FJ, Marian, Desclntece, n, 244 (do Bucovine); T. Pamfile, op. cit., p. 26, nr. 38; p. 28, nr. 108; Gh. Tăzlăimnu, op. cit., VIII, p. 322-323 (Runcu -d^p. Dîmbovița), 336 (Huși); 1. Diaconii, Ținutul Vrancei, 11, p. 446, nr. CMXIII.
II y a aussi des variantes, dans lesipiellos le nomlu-e des mers et des pays est 90, par ex.; N. Păsculescu, op. cil., p. 117 nr, 5 (de Brăila).

102 M. Gregorian, Folclor din Oltenia fi Пйпаиi răsăritean ~ FOM, 1, p. 360, nr. 531, vv. 20 — 24. Voir aussi, ibidimi, une autre variante avec le măine motif; p. 358 — 359, nr, 530, vv. 40 к<|<]. et 86 sqq.

la „Samca", dâmon femeile, et contre d'autres esprits malins, la Sainte Vierge les exorcise de celle maniâre: —- „Allez-vous*en, vite, / Passcz au-delâ des montagnes / El une fois arrives â la mer, / Traversez la mer â la nage 1 ..." 103

Voici maintenant comme la sorcidre monace los dâmons dans une formule incanlatoiro contre l'insomnie: ... „ Je vais vous diriger dans la voie, / Qui тёпе outre mer/El sur le pont, qui mene par-dessus la montagne..104 0

Enfin, dans une incantation contre l'olite, la sorcicre la bannit ainsi: —   . Sors, otite, ... / Va-t'en dans le sabie des mers / Et sur le falte des montagnes I / Car je t'ai soufflee â travers un tuyau de sureau, / Je t'ai completement dissipee / Et je t'ai jetee dans la mer... " 103

Par consequent, nous remarquons que maintes fois les deux element» de la nature, qui sont tellement specifiques au paysage roumain — la mer et la montagne — figurent ensemble dans les incantations de notre peuple. Mais en liaison avec la mer, il y a dans la plupart des formules incantatoires des Roumains une comparaison — magique par excel-lence — qui attire notre attention. La sorciere, ayant jete soit dans la mer, soit â la montagne le mal ou le demon qui le cause, ajoute encore dans le final: „... Lâ que tu perisses, / Que tu t'aneantisses completement, / Comme l'ecume de la mer, / Comme la rosee devant le so-leil!..."106

103 S. FI. Marian, Descintece, p. 210 (de Bucovine). Une autre incantation, dans laquelle la mer est associ6e â la montagne, sonne: — „...Sors et va-t-en / Au-delâ des mers et au-delâ des pays / Dans les montagnes de Crai Гетрегеиг!..

101 M. Gregorian, op. cit., p. 343 nr. 517.

IOS Tocilescu, op. cit., I2, p. 1596 (Cernișoara — dăp. Vîlcea).

JW V. Alecsandri, op. cit., Bucarest, 1966, p. 329; S. FI. Marian, Descintece poporane române, pp. 23, 33, 52, 104, 125, 127, 149, 156, 165, 206, 216, 244, 247 (de Bucovine); idem, Vrăji, farmece și desfaceri, p. 166 (de Bucovine); D. Lupașcu, op. cit., p. 41, nr. 45; Tocilescu, op. cit., It, pp. 551 (Bărbătești — dt'p. Vîlcea). 552 (Oprișoru — d6p. Mehedinți), 650 (la viile Buzău); ibidem, lâl pp. 1519 (Cris-tești — d6p. Botoșani), 1569 (Slroieşti — dăp. Vîlcea), 1577 (ibid.), 1582 (ibid.), 1589 (ibid.); Candrca — Densusianu — Speranța, op. cit., I, p. 507, nr. XIV; Dr. D. lonescu — Л1. Daniil, op. cit., p. 62, nr. 111; T. Pamfile, b'oli fi leacuri, p. 19, nr. 53 (Novaci — dăp, Gorj), p. 20, nr. 62 (dăp. Tecuci), p. 28, nr. 108 (sans lieu), p. 43, nr. 224; Dr. Gh. Laugler, op. cit., p. 75; T. Papahagi, op. cit., p. 125, nr. CCCCXI; p. 12H, nr. CCCGXXII; p. 141, nr. CCCC.XXXVI; p. 144, nr. CGCCXXXVJJJ; Л. Gorovei, op. cit,, iи. 195, 217, 240, 256, 334; I.Mușlea, op. cit., p. 198; Gh. Tăzlăuanu, op. cit., Vi I, p. 12 (Ghonnănvști — l'ancien dăp.
1 Fălciu) 45 (Chfipn Jaing, ddp. MiiBcel), 49 ('iloșli), 52 (sans lieu), 56 (Pitești), 62 (Rlmnicul-Vllcea), 65 (l)ol(uini — dăp. Bacău), 90 (Podoleni — l'ancien dăp. Făl-ciu), 140 (Arsura - dăp, Fălciu), 248 (sans lieu), 259 (sans Hau), 263 (s. lieu , 298 (Călimănești - dăp. Vîlcea), 300 (Țigănia - dăp. Vîlcea), 309 (Bîrsana - dăp Maramureș), 320 (Vădenl - dăp. Gorj), 323 (lluucu - dtJp. Dîmbovi(a), 339 (Cahul

Une telle formule ne peut etre, â l’origine, que le resultat de I’obser-vation du phenomene naturel de la part des liommes, qui ont vu la mer l’ayant connue de preș. Ils ont du remarquer comme les vagues, en venant se heurter contre le rivage, produisent l’ecume blanche et briliante, qui disparaît immediatement apres qu’elles se retirent. Autrement, la com-paraison magique en question — tellement reussie — serait inexplicable. Car si l’autre comparaison, toujours magique — avec la disparition de la ros6e devant les rayons du soleil — est gencralement connue, etant donnâ que le phenomâne respectif a lieu partout, la comparaison avec l’âcume de la mer n’a pu prendre naissance que dans un milieu humaint qui a eu directement contact avec la mer. Le fait que cette comparaison apparaît tres frequemment dans le domaine de notre magie populaire, en caracterisant les incantations sur tout le territoire de la Roumaine — dans les frontieres de l’ancienne Dacie — est des plus significatifs.

Chapitre Ш: CREATIOXS POETIQUES PAR EXCELLENCE

§1. CONTES

Nous avons examine jusqu’â present les produits, dont la fonction principale est de nature rituelle ou magique. Passons maintenant aux creations ayant la fonction poetique comme but essentiel. Commen-țons par les contes, qui sont, evidemment, l’espece la plus archaique.

La mer est un motif qui revient assez souvent dans les contes roumains. Et elle apparaît sous des aspects tres varies, parmi lesquels nous allons relater quelques-uns, pour illustrer notre affirmation. Pre-sentons d’abord des motifs thematiques.

Dans le conte intitule Ileana Simziana de la collection d’Ispirescu, il y a un episode avec un voyage sur mer. L’heroine, travestie en page — etant denonc^e par les autres pages, qu’elle se serait vantee de savoir oii se trouve Ia belle Ileana — est eпvoyбо par l’empereur pour la lui amener. Suivant Ies conseils de son cheval, qui ost fee, elle demande â

- dans la provinco Bessarabie), 354-355 (s. liou), 375 (Valea-lui-Bosie, l’ancien dâp. Fălciu), 394 (s. liou); I, llfrlca, op, cil,, p. 365, nr. 21, p. 376, nr. 30, p. 386, nr. 41, p. 391, nr. 45, p. 394, nr. 48; I. Diaconii, Ținutul Vraiwei, 11, p. 430, nr. CM; p. 433, nr. CMИ; p. 443, nr. CMXI; p. 444, nr. CMXII; M. Costilchescu, op. cil.T p. 202, nr. 342 (Cănțălărești - dâp. Vaslui), p. 211, nr. 365, p. 399, nr. 282, p. 406, nr. 298, p. 407, nr. 299 (sans lieu); Gb. Cernea, op. cit., - FTr, IV, p. 35, nr. 28, p. 37 nr. 33; I. Oprișan, op. cit. - FM II, p. 83, nr. 78.

l’empereur une vingtaine de navires charges de marchandises fines pour des dames nobles et elle se deguise en marchand: „... Sitot •que les navires sont charges de marchandises, la princesse, avec son cheval „Galben-de-Soare‟ (<Jaune-de-SoleiI>) montent dans le plus beau. Ni le vent, ni les vagues do la mor no peuvent leur tenir tete et aprâs un voyage de quolques semaines, ils arrivent au fond des mers, oti ils s’arretent... ‟ 107

C’est lâ que se trouvait Ileana Simziana, ravie par un dragon horrible. Les esclaves du dragon, voyant cette bolle marchandise, annon-cent Ileana, qui, poussee par la curiosite et par le deșir d’en acheter, accepte l’invitation du jeune marchand et monte dans le navire. Ici, „... en choisissant toujours plus de marchandises, elle ne remarque pas que les rameurs ont eloigne le navire du rivage et que grâce au vent favorable, les navires allaient comme des fleches. Et tout â coup elle se trouve au beau milieu de la mer ... Enfin, ils arrivent sains et sauf au rivage ... ‟ 108

Le rapt d’une belle jeune femme avec le navire est un theme legendaire fort ancien. II remonte aux temps homeriques — c.-â-d. au commen-cement du premier millenaire avant notre ere — car il s’identifie en grande pârtie avec l’enlevement de la belle Helene par le prince troyen Paris109. Peut-etre n’est-ce pas un simple hasard que l’heroîne du conte roumain s’appelle aussi Ileana.
Ce theme figure de meme dans des collections de contes provenant d’autres provinces roumaines que la Valachie. Ainsi, par ex., on le trouve sous une forme tres ressemblante, en Transylvanie, dans le conte Aripă-Frumoasă (< Jolie-Aile >) de la collection de I. Pop-Reteganul.110
Un autre motif thematique se rapportant â la mer caracterise un conte moldave, publie sous le titre Curpăn-Mare, d’apres le nom d’un cheval merveîlleux.111

107 P. Ispirescu, Basmele Românilor, I {Buc., 1939), p. 50.
10* P, Ispirescu, op. cit,, I, p, 51.
10* Octav Erbiceanu, Ciclul troian. Epopeele înainte de Homer. Iași, 1910. Dans celle oeuvre — qui вo caract6riso par uno remarquablo 6rudition, mais qui n’a pas dt<5 apprëciëo Д sa juste valeur par los intollectnels roumains — l'auteur nous offre un ample rdcit tio la Mgoiido du rapt do la bollo llMiine par Paris .En indme temps il passe en revuo en les dâcrivant toute uno stirio do monuments plastiqnes de rantiquiU grecquo — snrloul câramiques, mais aussi d’autres objets — sur lesquels sont peintes des scdnes se rapportant Л la Itfgendo on question. Cf. op. cit. chapitre VI, pp. 285—334.
1,0 Cf. Povești ardelenești culese din gura poporului. Brașov, 1913. (ed. II) Partea III, p. 78 — 79.
117 Al. Vasiliu, Povești și legende, Bucarest, 1928. Acad. Rom. — Din vieata poporului român. Voi. XXXVI, p, 111 — 123,

Le fils cadet de l’empereur Vert, auquel un dragon a enlevâ l’epouse, a grandement besoin d’un cheval plus rapide que celui du dragon. Dans ce but, il entre en service chez une vieille femme, qui elevaitdes chevaux possedant plusieurs coeurs. II doit garder trois nuits de suite une jument, qui se mâtamorphosait de diffcrentes maniâros et se cachait. Au cas ou il n’aurait pas reussi de la ramencr â la maison, il aurait perdu la tete. Une nuit, s’ctant profondement endormi, . Iд jument se mâta-morphose en barbeau et „s’en va se cacher avec son pouiain tout au fond de la mer, derriâre un rocher ..112
Le heros est sauve par un barbeau reconnaissant — le roi des poissons — qu’il avait trouve se debattant sur l’herbeet qu’il avait rejete dans l’eau. . Ce barbeau sauta dans la mer et rassembla tous les poissons en leur ordonnant de chercher la jument. Ils se mettent â sa recherche et la trouvent au fond de la mer sous un rocher... Ils commencent â la piquer, ă la mordre jusqu’â ce qu’ils la font partir de lâ et la dirigent vers le rivage de la mer..113
Lorsque la vieille bat et gronde la jument, puisqu’elle n’a pas su mieux se cacher, celle-cilui râplique: Ah! mere, je me suis transformee en
poisson et je me suis cachee juste au fond de la mer sous un rocher. Mais si un grand nombre de poissons sont venus et m’ont chassee de lâ, que pouvais-je faire ?‟ 114.
Le meme motif apparaît aussi dans d’autres contes. Ce qui est digne d’etre releve, c’est qu’il figure dans le conte Făt-Frunios din lacrimă (<Le Prince-Charmant ne d’une larme>) raconte par Eminescu. Lâ, c’est une ecrevisse qui sauve le heros. Quoique ce conte se ressent beau-coup du style de notre poete, l’episode en question est reproduit fidele-

ment — en tant que contenu et langage — d'apres la source folklorique, qui semble etre moldave.115 *
On rencontre de meme le motif respectif dans un conte transyl-vain — Uhomme aux trois fils 118 — recueilli depuis peu.
Dans un conte de la Moldavie septentrionale, publie sous le titre Viteazul-de-apă (<Le vaillant de l'eau>), on raconte qu'un empereur tres mâchant, qui n'avait fait que du mal pendant sa vie lui aussi a accompli dans sa vieillesse une bonne action, dont la valeur a ete recon-nue par tout le monde:il a ordonne qu'on rassemble tout le fer existant dans son pays. Et apres que toute la quantite a âte apporte, il a fait construire un pont sur la mer.,." 117
112 AL Vasiliu,
'» Ibid.
114 AL Vasiliu, op. cit.t p. !19.
116 Eminescu, Opere, voi. VI (od. Porpossicius). Buc., 1963, p. 324.
ne Ovidiu BîrJea, Antologic de proză populară epică, Voi. U. (Bucarest, 1966), pp. 274-285,
117 Ov. Birlea, ibid., voi. I, p. 381.

. ■.............. . t •'<; ЧIЧ'I . , '[redacted] ■ л
D'habitude, ce motif constitue dana nos contes trir des exploits difficiles, que Ie hâros doit eXecuter.
Dans le conte de Drăgan Cenușă 118, du Nord de la Mrildavie, nous surprenons une sârie de motifs du conte Harap Alb răcorite par I. Creangă.
Parmi les compagnons du hâros, nous rcncontroris le fameux Setilă (<L'Assoiff6>). Mais si, dans la variante de Creangă, l'Assoiffe boit „l'eau de vingt-quatre etangs et d'un ruisseau qui tournait les roues de cinq cents moulins" 119, l'Assoiffă de la bande de „Drăgan Cenușă" boit la mer toute entiâre: „.. .Lorsqu'il humait une seule fois, il avalait toute la mer. Et apres cela, il attendait sept ans jusqu'â ce que l'eau s'accumulait et alors il la buvait de nouveau... " 120
Puis, „Gerilă" (<Le Frileux>), qui a un râie si important dans la version Harap Alb de Creangă 121, n'est pas un personnage moins proeminent dans le conte de „Drăgan Cenușă". Quand la troupe du heros arrive au bord de la mer et doit passer de l'autre cote pour aller chez l'empereur Vert lui demander sa fille en mariage, ils n'ont besoin ni de navire, ni de la traverser ă la nage, car Gerilă leur offre un moyen beaucoup plus simple et sans aucune peine: „... quandils arrivârent â la mer, il souffla par la narine du gel et il gela toute la mer. Et c'est de cette fațon qu'ils passerent de l'autre cote de la mer..122
Outre les motifs thematiques, dans le genre de ceux que nous venons de relater, il y a dans nos contes aussi des motifs incidents, qui ont trăit â la mer. Parmi ceux-ci, nous rencontrons frequemment un d'une remar-quable importance, parce qu'il est specifique aux contes roumains. Quand Ie narrateur veut exprimer une tres grande distance jusqu'au lieu ou se trouve tel personnage ou tel château, il emploie d'habitude une formule stereotypee, par ex.:„... II est alle au-delă de neuf pays et au-delâ de neuf mers..." 123
De meme, quand le conteur veut illustrer la renommee dont jouissait le heros ou l'hâroîne du conte ou certain cvcnement, il fait usage aussi de cette formule: „... II y avait une fois un grand empereur, si grand que sa renommâe s'est râpanduo au-delâ do neuf pays et au-delâ de neuf mers..."124

*» BJrlea, i'Md., 1. pp. 209—238.
112 1. Creangă, Opere — ы]. G, T. Kirileanu, Bucarest, 1957, p. 262.

*«• BJrlea, op. cit., I, p. 222.
'«* I. Creangă, op, cil,, p, 261.
122 Ov. BJrlea, op. cil,, I, p, 2611.
123 G. Dem. Teodorescu, op. cit., Bucaresl, 1885, p. 401.
124 G. Dem. Teodorescu, Hasme române (Ediția 8. Fotino}, Buc., 1968, p. 23.

Ou encore: . Puis 1'empereur se maria avec Stăncuța et fit de telles noces, que le bruit se repandit au-delâ de neuf pays et au-delâ de neuf mers... " 125

Tres souvent, la formule en question apparaît aussi avec la topique inversâe des tcrmes „pays" et „mers", par ex.: „... il s'en va â la chasse au-delâ de neuf mers, au-delâ de neuf pays".126

Parfois, notre formule prend un aspect plus complexe, comme dans un conte, qui nOus fait savoir, â l'egard de son heros, la peripeție suivante: „... il prit conge des trois fees et partit droit en avant au-delâ de neuf mers, au-delâ de neuf pays, au-delâ de neuf Venises, jusqu'au septieme empire..." 127

Ou encore: „... ayant passe au-delâ de neuf mers, au-delâ de neuf pays et au-delâ de neuf grandes eaux..."128

\ Souvent, au contraire, la formule apparaît sous un aspect simple, par ex: „... il traversa neuf pays et neuf mers..." 129

> D'autres fois, cette formule presente la plus grande simplicite, comme dans l'exemple sui vânt: „... il partit dans un voyage tres lointain au-delâ des mers et des pays..130

Ou, sous un aspect plus court encore:,,... il fit une longue route jusqu'â ce que, traversant des pays et des mers, il arriva â un jardin ** entoure seulement de roses...131

Enfinj dans un conte de Valaohie, „Zorilă-Zori-de-Ziuă" — qui dans notre mythologie populaire personnifie l'aurore — etant interroge par son frere „Miază-Noapte", personnification du minuit, s'il savait ou f se trouvait la rnariee ravie par un dragon, il lui repondit: — „Elle se trouve de l'autre cote, au-delâ de toutes les mers..." 132

Fait digne d'etre retenu, la formule specifique aux contes, marquant les distances extremement grandes, a ete captee par les proverbes, surtout sous Γ,aspect: „au-delâ de neuf mers et au-delâ de neuf pays".133 De meme, comme nous l'avons dejâ reiate, cette formule se rencontre aussi, avec une signification identique, dans les incantations 134, qui l'ont puisee toujours dans le domaine des contes.

125 Jbidem, pp. 72, 176.
126 I. C. Fundescu, Basme, orații, păcălituri și ghicitori — ed. III, Buc., 1875, p. 130; P. Ispirescu, Legende sau basmele Românilor. Buc., 1872, p. 11;
Al. Vasiliu, Povestiși legende, p. 86; N. D. Popescu, Calendarul basmelor, Buc., 1875-1883, p. 28.
128 L. Șăineanu, încercare asupra semasiologiei limbei române. Buc., 1887, p. 155, II.
129 /bidem-d'âpres P.Ispirescu, Din poveștile unchiașuluisfătos, Buc., 1879 p. 57.
1,0 P. Ispirescu, Legende sau basmele Românilor, Buc., 1872, p. 270.
131 P. Ispirescu, Basmele Românilor, I (Buc., 1939). n. 183
132 Ov. Bîrlea, op. cit., II, p. 414. 1 •
133 Cf. luliu Zanne, Proverbele Românilor, voi. I (Bucarest. 1895), n. 212, nr. 859.
131 Voir plus haut, p. 302.

§ 2. BALLADES POPULAIRES . < !

La mer n’est absente ni dans les creations epiques en vers de notre folklore, nommement dans les cîntece bătrînești, comme les appelle le 4 peuple. Elle apparaît comme motif important dans la ballade du Soleil et de la Lune, qui est certainement la plus archaîque ballade populaire roumaine, etant donne qu’elle tire son origine directement de la mythologie romaine.

Le Soleil, amourache de sa soeur lana Sînziana, qui n’avait pas de pareille au monde par sa beaute, veut ă tout prix l’epouser. Mais elle, effrayce du peche mortel de l’inceste, tâche de l’en empecher en lui posant des conditions qu’elle considere impossible ă remplir.

D’abord, elle pretend que le Soleil fasse une echelle en fer jusqu'au ciel133. Sitot qu’il eut accompli cette epreuve, lana Sinziana lui pose une autre condition non moins difficile: — Soleil, Soleil petit frere, / Tu m’epouseras / Moi, ta soeur germaine, / Si tu construis un pont sur la mer, / Avec des dragons en argent, / Comme on n’en a jamais vus, I Ni dans le ciel, ni sur la terre! / Et au bout du pont, que tu ele-ves / Un petit monastere, / Afin que des pretres officient, / Lorsque nous nous marierons‟ 13e.

Le Soleil, etant tout-puissant, reussit â faire en un clin d’oeil ce que sa soeur lui avait prâtendu et puis il vient de nouveau â la cabane ou elle tissait, la pressant de se preparer pour le mariage. Pendant qu’ils marchent sur le pont et que la mer devient agitee, lana demande tres afflige â la mer: „Pourquoi, oh mer, viens-tu trouble ? / Est-ce-que tu veux me perdre, moi si jeune?...‟ 137

En meme temps, elle se dit â elle-meme: „... Au lieu de devenir l’epouse de mon frere, / Plutot que je devienne de la poix pour les cailloux / Et de la nourriture pour les poissons.138

Alors, profitant d’un moment d’inattention du Soleil, elle saute dans la mer. Dieu, connaissant son innocence, ne voulut pas que la belle jeune fille se noie; mais il la saisit et la jette sur la voute du ciel, en la trans-formant en lune 139.

Notons encore que la mer figure dans plusieurs variantes de cette ballade aussi comme motif de cadre, l’action etant localisee quelque part au bord de la mer. D’habitude, notre ballade commence ainsi:

us Aurelian Popescu, Cîntece bătrînești din Oltenia, voi. II, (Caiova, 1970), pp. 16—18.

134 Ibidem, p. 18, vv. 115—125.

137 Ibid., p. 19, vv. 149—150.

138 Aurelian Popescu,op. cil., II, p. 19, vv. 151—153.

138 Ibid., p. 19, vv. 170—175. 1

— „Feuille de chicoree, / Sur la greve de la mer, / Voici que le puissant Soleil se leve! /A vrai dire, il ne se Iove pas; / Mais il deșire se mari-er...‟140

Ou, d’apräs la variante de ГОИопіе plus haut citee: „Seigneur, dans ce detroit de mer, / Parmi les neuf cabanos â tisser, /II y a une toute petite, / Avec les fcnctres en verre. / — Et qui est-ce qui tisse lâ dedans? / — C’est lana Stnziana / La soeur du Soleil, qui tisse...‟ 141

Ou encore: „Sur un petit îlot de la mer, / Avec neuf plates-bandes... / Avec une cabane souterraine, / Avec l’ensouple du mătier en argent... / Qui est-ce qui tisse lâ-bas ?... ‟ 142

Cette ballade connaît un grand nombre de variantes, repandues sur tout le territoire de l’ancienne Dacie...143 Nous la considerons comme une des creations folkloriques les plus specifiques aux Roumains.

Une autre variante qui merite d’etre relevee este celle, ou la mer sur laquelle le Soleil a construit son pont, est identifice â la Mer Noire.

C’est la variante recueillie par G. Dem. Teodorescu du celebre rhapsode de Brăila, Petre Crețul Șolcan. Ici, la premiere condition qu’Ileana Sinziana r pose â son frere sonne ainsi: — „Je te prendrai pour mari, / Comme tu le veux, / Si tu es tellement vaillant / Et si tu te sens en etat / De me construire / Un pont en fer et en acier / Sur la Mer Noire / Et au bout de ce pont, / Un monastere pour l’office du mariage... / Et encore une r echelle en fer / Qui aille jusqu’au ciel!...“144
La seconde condition de la belle Ileana est de lui faire un autre pont, mais cette fois en airain: — „Je te prendrai, / Si tu es vaillant... / De me construire / Jusqu’â l’aube / Un pont d’airain I Sur la Mer Noire... “ 145
Nous avons deja reiate le motif de la construction d’un pont sur la mer dans un conte fantasțique146 et il n’y a pas de doute que c’est le conte qui est sa source. Ce motif fait pârtie du cycle des conditions impossibles, que le heros doit accomplir pour ne pas perdre sa vie. Comme la ballade

G. Dem. Teodorescu, Poezii pop. rom., p. 410, v. 1, sqq.
Voir aussi: N. Păsculescu, op. cit., p. 182, nr. 13, v. 1 sqq; idem, ibid. p. 183 nr. 14 V. 1 sqq; Gh. I, Noagu, Folclor din cimpia Dumirii — FOM, IV, p. 30, nr. 15 v.; 1 sqq; idem, ibid., p. 35 nr. 16 v. 1 sqq. Aurehan Popescu, op. cil„]l,p, 15, v. 1 sqq.
a ?i a Ne,agu’ 0/1- Clt- P- 4()- np* 17> v- 1 sqq.
tl.o л • ■ A»»ziilesciJ, Halade populare românești, I (Bucarest, 1964), i>. 107-108. Quoiaue assez rleho la blbllographle des variantes de cette ballade presentie par Arozulescu ello est toutefols trfca loin d’dtro exhaustive
J2e.f.n‘ ,в®4огввси, op. cit,, p. 411, vv. 98-113,
И6 Jbid., n. 413, vv. 311 318,
144 Voir plus Imul, p. 306.

du Soloil el do la Luno n un sujet mythique — donc iuninominent fantastique, de mâine que les contes — lo pussagc du motif d’un domaine folklorique t\ Pnutro a pu se râalisor Irâs facilement.
Rappelous encore que dans uno variante do cette ballade, la condi* tion posâe au Solei! par la belle lana ost tout â fait autre, mais toujours en tMroito liaison avoo la mer: —„...Que tu fasses pour moi / Une vigne sur la mor, / Ayant neuf plates-bandos I / Au bont de celle vigne, / Que tu plantes dos cognassiors, / Dos cilronniors et phisiours orangers... / Au milieu de la vigne, / Qu’il’y ait uno fontaine /Au madriors en mar» bre... “ w
Le Soloil râussit i\ rdalisor si bien cette condilion, que le lendemain matin il apporte i\ sa soeur dos raisins murs 148.
Nous avons affaire ici toujours a un motif de conte, qui lient du cycle des conditions difficiles.
Toutefois, ce motif semble n’avoir pas ele puise par la variante suscitâe dans un conte, mais dans une autre ballade populaire, ayant un theme different, mais quand meme semblable en quelque sorte. C'est la ballade de Necola Neculcca, qui nous est attestee dans plusieurs contrees roumaines: de Dobroudja140, de l’OIlenie 15°, de Transylva-nie 151 et de chez les Roumains de Serbie (d6p. Kraîna)I52. Le heros s'eprend eperdument d’une belle Italienne et dâsire ardemment Героиser; mais elle lui pose une condition qui frise l’impossible: —„ Qui est-ce qui va mc planter / Une belle vigne au milieu de la mer, / Telle comme il n’y en a.plus au mOnde? ... / Et encore, si tu reussis â border la vigne d’orangers, / Qui produisent de jolies oranges savoureuses / Alors je te prendrai pour epoux...“153 117 * * * * * * * * * * * * * * * * * *

117 Gr. Creţii, op. cit., p. 168—169, nr. 83, vv. 26—36: Voir aussi deux ad-
mirables variantes chez les Roumains de la Valide du Timoc (Vougoslavie), pu-
blides nar Cristea Sandu-Timdc: Poezii populare de la .Românii din Valea Timo-
cului. Craiova, 1943, pp. 37 — 39 vv. 18—139; Clntece bătrtneşti si doine, Bucarest,
1967, p. 64, nr. 42, vv. 122-127,
Ke Creţu, op. cit., p. 169 nr. 83, vv. 40—46; Cr. Sandu — Timoc,' Poezii
pop. de la îlomânii din Valea Timocului, p. 39, vv. 151 — 152 idem, Clntece bătrineţii
şi doine, p. 64, nr. 42, vv. 143 — 149.
10 T. Hiirada, op. cit., pp. 134—138 : „Necola Nocnlcea”; Brtiloiu — Comişel
— Căluşeii, op. cit., p. 270—272 nr. 232 : „a lu Nicukea".
,6U N. Păsculeseu, op. cit., pp. 160—163 nr. 5: „Fata do Fring" (Orlea — l’an-
cien ddp. Romimuţi); llarion Gocişhi, op. cit., pp. 50-51 nr. 26: „Nicola Nieolcea
(Ciuperceni — ddp. Dolj),
At. M. Маг|епв»еи, op. cil., pp. 15-17: „RIscoroI" (do Nftsdud et Bistri-
la)-
n " 9' la Ih mânii din Serbia, pp. 164—167; „Rusca Ruseuliţa4’ (du villaga Goanova - ddp. Kraîim),
1M T. Burada, op. cit., p. 135, vv. 21 — 37

г -

Le heros rencontre le diable, qui est sorti de la mer et qui s’engage d’ac-complir lui cet exploit1M. Quand Neculcea communique â la fille qu’il lui a rempli le d6sir, elle lui pose une autre condition encore plus difficile, voire meme absurde et impie: de frapper d’un coup de flfeche la lune, pour qu’elle puisse s’amuser avec elle! Alors, le heros — feignant de vişer la lune avec son arc — tire sur elle, la tue et la jette â la mer151 * * * 155.

Si certaines variantes de la ballade du Soleil et de la Lune ont pu emprunter assez tard, ă l’epoque moderne, le motif de la vigne sur la mer â la ballade de Neculcea, celle-ci l’a puise directement dans le domaine des contes.

Une autre ballade populaire, dont les heros habitent au bord de la mer et dont l’action se passe entierement sur la mer est celle d'Antofiţă a lui Vioară, fils d’un pecheur renomme: „Feuille verte de sau le, / Dans ce recoin du rivage de la mer, / Dans les contrees desertes, / Situees vers l’Anatolie / Se trouve la maison de Vioară, / Qui est grand chef des pecheurs... " 156

Antofiţă demande â son pere la permission de pecher dans Ie lieu ou se trouve, „Vidrosul". Le pere, effraye par son audace, l’en decon-seille; mais le heros n’obeit pas. II engage 50 pecheurs et â l’insu de son pere, „... Ils partent sur la mer: / La mer, en les voyant, fremit..." 157

Antofiţă ordonne aux pecheurs de plonger dans la mer pour attraper „Vidrosul"; mais ils ont peur et ne veulent â aucun prix se soumet-tre 158. Alors, c’est lui-meme qui plonge au fond de la mer est reussit â attraper „Vidrosul", le petit de la loutre. II commence â le torturer

pour qu’il lui rëvëie le lieu oii il y a beaucoup de poissons.
Laloutre-mere ayant entendu les lamentations de son enfant, vient prier Antofiță de lui rendre la liberte. Celui-ci refuse. La loutre se venge cruellement: elle annonce tous les possons de la mer, qui produisent de grandes vagues en noyant les cinquante pecheurs et en aveuglant Antofiță 159.
D’apres d’autres variantes, Ia loutre-mere indique aux pecheurs les lieux riches en poissons. Ils y jettent leurs filets et attrapent un tres grand nombre de beaux poissons. Une variante de Valachie raconte qu’ils ont pris une morue gigantesque: „... Le dos aussi grand qu’une meule, / La tete comme une montagne / La languo comme un tranchoir, / Les yeux comme des jarres, / Les nageoires comme des pattes / Et la queue comme une pe]Je...“100
151 Ibid., p. 136.
165 Ibid., p, 137.
Ibe Gr. Creții, op. cit,, pp, 190—191, nr. 91 vv. 1 sqq.
167 M. Gregorian, op. cil., p. 555, nr. 13, vv. 23—2'1.
1118 Ibid., p. ,555 v. 51 — 53.
168 M, Gregorian, op. cit., p. 566 nr. 13.
180 Gr. Crețu, op. cit., p. 192, nr. 91, pp. 81 — 86.

Chose interessante â retenir, cette ballade — ayant pour sujet la peche dans la mer, — est bien connue en Oltenie161 162, donc tres loin de la Mer Noire /
Nous avons deja vu que ce theme epique forme aussi]e sujet d’un noel dedic a un pecheur de mdtier lea. Maitenant, nous devons specifier que c’est la ballade qui est le lieu d’origine du theme en question et que le noel n’a fait que l’adopter d’ici et l’adapter â son but rituel.
Si la plupart des variantes de la ballade ont un dcnouement tragi-que 163, le пoëi correspondant — conformement â sa destination — a toujours un final heureux.
Relatons enfin la ballade populaire du prince valaque Constantin Brincoveanu, un des plus grands martyrs du peuple roumain 164.
Le supplice le plus cruel auquel il a ete soumis par les Turcs — apres qu’ils eurent decapita tous ses fils sous ses yeux — fut celui decrit par les vers suivants: . .Que fit alors le sultan? / II ordonna aux soldats albanais / De le mettre sur le billot, / Pour le couper avec la hache / Et le reduire en petits morceaux..165
Apres cela, les bourreaux mirent le corps martyrise dans une corbeille et
. ils le jeterent ă la mer. / Alors, la mer prit feu / Et elle bruia sans s’arreter / Pendant trois jours et trois nuits...“160

161 Candrea — Densusianu — Sperantia, op. cit., I, pp. 71 — 75 (Gîngiova — dep Dolj); N. Păsculescu, op. cil., pp. 175—178, nr. 10 (Celei — l’ancien dăp. Ro.nanați); C. Ciobanu — Plenița, op. cit., — cîntece. Craiova, 1909, pp. 286—290 (Plenița
— dep. Dolj); C. Brăiloiu, Cîntece bătrlntști din Oltenia, Muntenia, Moldova și Bu-
covina. Bucarest, 1932, pp. 35-42 (Zlătărei - dăp. Vîlcea); M. Gregorian, op. cP., pp. 554-556, nr. 13 (Poiana-Mare - dăp. Dolj); Gr. Crețu, op. cit., pp. 1S0-192, nr. 91 (Ciocănești — com. Doișli, dăp. Dolj). . .
Voir aussi la variante enr^gistree chez les Roumains do Serbie : G. Giuglea
— G. Vîlsan, De la Românii din Serbia. Bucarest, 1913, pp. 121 — 124 ;du Aillage
Geanova — d£p. Kraîna). .

Ce groupe dialectal renrâsente la continuation de la inasse ethrique roumaine du Nord du Danube - c.-â-d. de 1’OltCnie - vers la regicn du Sud de ce ileuve,
en Yougoslavie.
162 Voir plus haut, p. 287 — 288. . .
163 Cf. par ex.: Candrea — Dens. — Sper., op. P- P^scu.cscu, op. cit., p. 178, vv. 355 sqq; M. Gregorian, op. cit. - ГОМ, 1. p. wb; Ur. Grețu, op. cit., — FOM, V, p. 190 (de Giurgiu); voir aussi les dânouements de deux variantes du ddp. Teleorman : Tocilescu, op. cil., li , pp. 51, 52.
N&mmoins, le dănouement do quolques varianles <:*' bal ade eM heu-reux: voir, par ex., la variante d’Oltănie vu' ’
V, p. 192; cf. aussi une autre variante d Oltănie (Zlătărei - dep. \ >‘vea), chez C. Brăiloiu, op. cit., p. 41-42 ol uno variante do Dobnigea dans la collection de Brăiloiu — Comișel — Gălușeă, cp. P •
.. n ...
’«l N. Păsculescu op. lit., Pl». 192-195 nr. 2 (Cobi - 1 ancien dep. Romanațd; M. Gregorian, op. cit.,j p. 509- 513 (Orlea - dt p. Rouuina| i).
Jeb Păsculescu, op. cit., p. 195, vv. 298-242; Gregorian, op. cit., p. 513, v. 177 sqq. ,, ,
ie» Păsculescu, op. cit., p. 195, v. 244 sqq; Gregorian, op. cit., p. 515, v. 181 sqq
313
La mer ne s’eteignit que lorsque le sultan alia implorer l’arche-veque orthodoxeM’intervenir pour mettre fin â cette debacle: . L’ar-cheveque qu’est-ce-qu’il fit?/II rassembla quarante pretres / Et ce n’est que lorsque ceux-ci se mirent â prier / Que la mer se calma!‟ 16’ Ce qui est iinpressionnant dans la ballade de Brîncoveanu, c’est surtout cette protestation dmouvante de la mer personnifiee contre Thorreur ihouîe commise par le sultan turc.
Mentionnons encore que parfois la mer apparaît dans les ballades populaires roumaines aussi comme motif tout â fait accessoire.
Ainsi, par ex., dans la ballade au sujet pastoral, connue sous le nom de cîntecul Dolcăi (<le chant de Dolca>), le maître-berger Costea, apres avoir attrape le haidouc Fulga, qui lui avait pille le troupeau de moutons pendant son absence, le juge severement en lui disant: — „Eh >■ bien, Fulga, toi vieux voleur, / Vieux voleur de neuf pays / Et pillard de neuf mers 1... ‟ 167 168 169
Nous avons affaire ici ă une influence de l’expression, qui est carac-teristique aux contes et que nous avons deja relatee. Par cette formule z hyperbolique, on designe dans la ballade sus-citee un voleur sans pareil
§3. PAREMIOLOGIE
f Abordons maintenant le domaine paremiologique, qui est vrai-ment etonnant par la richesse des materiaux qu’il nous offre en liaison avec]a mer. C’est pourquoi nous ne ferons que glaner une serie de ces. creations folkloriques, sans pretendre de les epuiser.
Nous devons en distinguer deux categories speciales: les proverbes proprement dits et les locutions. Mais comme la transition d’une categorie â l’autre a lieu tres souvent insensiblement, nous les passerons en revue sans faire une separation tranchante entre elles.
Rappelons d’abord la locution que nous avons deja relatee comme motif dans le recitatif de la coutume agraire de Pliignșorul: „Marea / Cu sarea / Și Oltul / Cu totul.‟ 100 (= La mor avec le sel et la riviere Olt entierement!),
Â l’origine, ont existâ deux locutions differentes, En Oltenie, est tres râpandue la forme simple: „Oltul / Cu totul 1‟ 170

167 Păeculescu, op. cil., p. 195, vv. 259—262.
188 Л1, Vasiliu, Ctnteco, urări si bocete de-ale poporului, Bucarest, 1909, p. 16, nr. 11, vv. 41 — 43 (TftUlriiţp — dep. Ia^I).
169 luliu Zanne, Proverbele llomănilor, Voi. VI, Bucarest, 1901, p. 241, nr. 13815
170 Zanne, ibid., p, 241, nr. 13816: locution altesldo dans le dep. Vîlcea.

Mais toujours en Oltenie, de meme que dans les autres provinces, a ete connue de tout temps aussi l'autre forme simple: „Marea / Cu sarea 1" 171
• Petit ă petit, ces deux locutions — par le fait qu'elles avaient le meme sens — ont fusionne. Le proverbe qui en resulta sonne: „A făgădui marea / Cu sarea / Și Oltul / Cu totul! " 172 c.-â-d. <Promettrela mer avec Ie sel et la riviere Olt entiere>. C'est l'equivalent du proverbe franțais: „Promettre monts et merveilles"173, c.-â-d.: faire des promesses hyperboliques ou meme purement et simplement tout â fait irrealisables.
Nous considerons tout aussi vraisemblables les deux hypothe-ses — que nous avons relatees plus haut — sur les voios de diffusion du dicton a făgădui marea cu sarea174 et en general de l'image de la mer: une du littoral de l'Adriatique vers les regions daco-roumaines et l'autre du littoral de la Mer Noire vers toutes les contrces roumaines trans-danubiennes 17r'. Les deux voios sont vieilles. Mais si l'on se demande laquelle des deux est la plus âgee, nous ne doutons pas du tout que c'est la derniâre.
Parmi les locutions proverbiales etrangăres, qui expriment une pro-messe hyperbolique, impossible d'etre realisee, nous en remarquons, chez des peuples romans, trois qui contiennent comme elâment commun la mer entre les choses promise». Deux de ces locutions ont oto citce par S. Pușcariu. L'une, qui est italienne, sonne „promettero mari e monti" 17°. et l'autre, qui est portugaise, presente uno forme tout â fait identiquo: „prometter mares et montes" 177.
Leo Spitzer en cile — d'apres Morawski, R.F.E. XIV, p. 125 — une troisiâme, qui est en usage chez les Espagnols. Celle-ci n'en a de commun avec les deux sus-citees que la mer, tandis que l'autre objet differe completement: ,,tener ares y mares1'' 178 (= posseder les airs [c.-â-d. le vent, avec le sens de rien] et les mers).
171 Zanne, ibid., I (Buc. 1895) — p. 211, nr. 857 et p. 212 nr. 858.Voir aussi: P. Ispirescu, op. cit.
172 Zanne, op. cit., I, p. 211, nr. 858. Voir aussi: Gr. Jipcscu, llăurile orașelor, Bucarest, p. 265.
173 Joseph Sibi, Collection inedite de proverbes franțais — en rnanuscrit.
174 I. -A. Candrea, Dicționar de proverbe și zicători. Bucarest, s.a., p. 173 s.v. mare.
175 Voir plus hăul, p. 295.
176 S. Pușcariu, op. cit., Bucarest, 1974, p. 289.
« "7 lbid'
178 L. Spitzer, L"e.rpression „a făgădui marea cu sarea11 — cf. Bulletin linguisti-que, 5 (1937), p. 191.

Les locutions romanes occidentales on question, de тёте que le respectif dicton roumain prâsontont uno surprenante ressemhlance avei une locution latino. Sallustius, on csquissant lo portrait mo al de Q. Curius, un des principaux conjures de Catilina, dit â son 6gard — pour

faire ressortir son caractere do grand dâinagoguo —■ qu’il faisait des pro-messes faramincuses â son amante Fulvia: maria montesque polliceri coepit17e.
Comme on voit bien, les dictons i talion et portugais reproduisent exac-tement le dicton latin attestc par Sallusto. Mais ce qui est hors de controverse, c’est que tous les trois sont — ches les nations romanes occidentales _ un hăritage folklorique romain. D’autre part, nous considerons de тёте la locution roumaine a făgădui marea cu sarea comme un heri-tage romain. C’est une verite axiomatique.
II est tres probable que le dicton latin avec la mer ne se serait pas conservă chez ces peuples â travers deux millenaires; il aurait dispăru sans trace de leur memoire, si sa conservation n’avait pas ete favorise par la presence continuelle de l’image de la mer. Les Italiens, ainsi que les nations iberiques l’avaient sous leurs yeux. Mais cela est tout aussi vrai pour les Roumains, qui representent la românite orientale: eux < aussi ils avaient, en Dobroudja, la mer aupres d’eux, sous leurs yeux. C’est la Mer Noire. La population roumaine y habite, le long de ses rivages depuis des temps immemoriaux. Voilă pourquoi Sextil Pușcariu nous surprit quand il affirme d’une fațon tout â faitbizarre: „... De ces elements, chez nous, nous rencontrons justement la mer tellement eloi-’ gnee des Roumains1' 180 (sic I)
Leo Spitzer lui-тёте se demande ebahi: „... pourquoi dit-il d’ail-leurs, “la mer si eloignee des Roumains" ?181
Notre locution connaît, ches les Roumains, beaucoup de variantes, parmi lesquelles nous citons encore: „îi făgăduiește marea cu sarea și ce nu curge pe apă!“ 182 c.-â-d.: (<On lui promet la mer avec le sel et ce qui n’existe pas!>)
Sextil Pușcariu a supposâ que l’allongement ., ce nu curge pe apă, qui figure dans cette variante enrdgistree par lordache Goîescu, ferait allusion au sel183. Spitzer a contestă, â juste raisou, Popinion de Pușcariu s’âtant bas6 sur l’intorprâtation do Tiktin, d’apres lequel,
”* C. Sallustri CrispI, De conjuratione Catilinac, liber — cap. XXIII, § 3
180 S. Pușcariu, op. cit., p. 289.
m Spitzer, loc. cit. — Hulletin linguistique, V, p. 190.
m Zanne, op. cil., I, n. 211 nr. 858 p. 107 nr. 395 et Voir aussi: llasdeu, Ety-mologicum magnum llomantae, tom. II, col. 1266-1207 sub nr. 20; A. Pann, Opere, III (Povestea vorbei), p. 78.
1,3 S. Pușcariu ,op. cit., p, 290.
181 Cf. Jiulletin linguistigue, V, p, 194,

ce nu curge pe apă a Io sens de <tres peu> ou <presque rien> 18b. Une autre variante de cette locution sonne:
Să-i dai marca cu sarea și Oltul cu totul și tot nu se satură ! 186 c.-â-d.: <Meme si on lui donnait la mer avec le sel et la riviâre Olt entiere, il > ne serait pas satisfait!>
On emploic la variante citcc pour qualifier un individu d’une insa-tiable aviditâ.
En Moldavie, est attestee aussi la locution suivante: „Multul / Cu Prutul/Și sarea cu marea 1“ 187 c.-â-d.: <Promettre une tres abon-dante offre — avec la riviere Prutul et encore le sel avec la mer!> Donc ici, au lieu de la riviere Olt, apparaît le Prut, qui coule au milieu de la Moldavie ethnographique.
On peut se demander oii a pris naissance pour la premiere fois la locution respective: dans le recitatif de Plugușorul ou dans le domaine des proverbes? II est difficile de repondre categoriquement, car les

deux hypotheses sont vraisemblables, quoique nous options pour une origine paremiologique.
Le dicton en usage dans les contes pour illustrer une tres grande distance et dont l'origine doit etre cherchee dans les contes eux-memes, a ete adopte de bonne heure par les proverbes sous les aspects les plus varies: Peste țări și mari (= <Au-delâ des pays et des mers>)
Ou: Peste nouă mări și nouă țări188 (= <Au delâ de neuf mers et de neuf pays >).
Ou: Peste șapte mări și șapte țări189 (= <Au-delâ de sept mers et de sept pays>).
Ou encore: A vîntura mări și țări (= <beaucoup voyager>, <bour-linguer>).
Ou: Vorba de rău se duce peste nouă țări și nouă mări190 (= <La medisance va au-delâ de neuf pays et de neuf mers>)
Un autre proverbe, qui tire son origine des contes, est le suivant: Scară la cer și pod peste mare nu se poate!191 (= <Echelle au ciel et pont sur la mer sont impossible â faire !>)
Nous avons vu que, dans les contes et dans les ballades populaires, ce sont des choses possibles.
• „ganz wenig", „blutwenig", „fast nichts" - cf. II. Tiktin, Pic/îonar ro-tnân-german, I, S.V. ană.
188 Zanne, op. cit., VI, p. 241, nr. 13815. . JJt
187   Zanne, ibid, VI, p. 268, nr. 13915; cette locution wl attestee dans Ie ddp.
Galați. * ....
188   Zanne, on. cit., I, p. 212 nr. 859; Oh. 'irtzUuauu, op, cit., IX, (1943), p. 180, nr. 109.
188 Zanne, op. cit,, 1, p. 212, nr. 859.
*   180 Zanne, ibid., II, p. 812, nr. 6338.
181 Zanne, ibid., III, p. 365, nr. 7775; idem, ibid. VI, p. 263, nr. 13.896 et p. 676, nr. 15.224.

317
Le proverbe est connu aussi aux Maccdo-Roumains: Punte pristi amare nu s'adară!103 (== <Pont sur la mer ne se fait pasl>)
Toujours dans les contes a pris naissance le proverbe; Mai lesne vei face un puț în mare, decît o găurică în punga zglrcitului! 103 (= <On fera plus facilement un puits dans la mer, qu'un petit tron dans la bourse de Γ avare >)
Nous avons rencontrd le motif du puits crousc au milieu de la mer dans deux ballades 184 et il existe aussi dans les contes.
Le proverbe: A cerca marea cu degetul105 (= <Explorer la mer avec le doigt!>) c.-â-d. <tenter l'impossible>, semble avoir pris naissance d'abord dans le domaine des anecdotes populaires. Sur cette trace nous mettent des variantes telles que: Cearcă marea cu degetul ca Țiganul! 108 (= < II mesure la profondeur de la mer avec îe doigt comme le Tsigane>) ou encore: Nu cerca marea cu degetul, nici apa fiartă cu bățul! 107 (= <N'eprouve pas la mer avec le doigt, ni l'eau houillante avec le bâton>).
L'intention de se moquer de la betise humaine transparaît claire-ment dans les deux dernieres variantes.
Les proverbes et les dictons, qui contiennent le motif de la mer, se caracterisent par une grande diversite. Ils se rapportent aux circonstances les plus variees de la vie, aux qualites ou aux defauts des hommes, â toute espece de sentiments ou de passions, en impregnant parfois de leur ironie, voire meme du sarcasme, les vices humains ou de leur appro-bation, les comportements appreciables. Citons au hasard plusieurs exemples pour illustrer notre affirmation.

Pour marquer la tristesse peu commune d’une personne., il y a le dicton tellement evocatif: Parca i s-au înnecat corăbiile pe mare!193 (= <On dirait que ses navires ont fait naufrage!>)
Evidemment, l’expression tire son origine d’une realită authentique, yecue par des marchands qui ont ete ruines, avant. perdu sur mer toute leur fortune. 1

Zanne, ibid,, VI, p, 270, nr. 13.921
VI1> P’ 7117,881.
,и Voir plus liiiut, p, 311.
J, C. Hințescu Proverbele Homânilor, n 101 * 7nmm n,. p , т om iЛIЛЛнз.''" 8Mi il,Wo,‟' "• >' îx.
iX:^1\Ук.^а4вй^\н64’=ТЛг,"и‟пи' ,х- »■220
col. 263ofJnnrne8O°;J' ClL' V’ p* 205’ *‟'■ 11,642’’ Uasilu‟» Magn. Вот., Ш,
318
Voiri mnintenant un proverbe faisant l’eloge de la patience, qui nous est prâsentâo comme une romarquablo vortu: Omul, cu răbdarea, / 'Frece chiar și mareal ,on Ou, tout court: Cu răbadarca / Treci marea!200 *
Uno autre variante, plus complexe, mot en contraste la patience avec Femportemont dăpourvu do controla; Cu răbdarea, / Treci și marea;/ Dar eu răul, / Nieipträull201 (<Avcc la patience, / On traverse la mer; / Mais avec la violencc, / Pas meino lo petit ruisseau!>)
Un proverbe qui stigiuatiso — d’une fațon assez discrete — une tare bonteuse, qu’on peut considerer universellement răpandue, sonne: Darea / Vede marca! 202 Ou encore: Darea / Trece marea! 203 C.-â-d.: <Si l'on donne (do l’argent ou des cadeaux), on peut voir meme la mer> ou <on peut passer la mer>. Autrement dit: <Sil’on graisse la patte, on peut rcaliser n’importe quel deșir, si grand soit-il>.
Un autre proverbe vise l’avidite humaine, qui ne connait pas de limite, de la maniere suivante: Ochii omului sunt din mare, / Să se bucure tot la mare!201 c.-â-d.: <Les yeux de l’homme sont nes de la mer: c’est pourquoi il se rejouit toujours d’avoir des choses en grande quantite! >.
Voici maintenant un proverbe qui definit, par une heureuse hyper-bole, la cupidite insatiable de la femme: Muierea înghite o mare-ntrea-gă! 205 c.-â-d.: <La femme est capable d’avaler une mer entiere!>
Xon moins suggestif est un autre proverbe, qui determine meta-phoriquement la nature de la femme irascible: Muierea mînioasă e marea fără vad! 2C6 c.-â-d.: <La femme en colere est la mer sans gue!>
La proverbe veut dire que, devant une femme furieuse, il n’y a pas moyen de se sauver.
Un proverbe presente ironiquement, sous forme d’allegorie, la que-relle entre les gros bonnets et les modestes gens du peuple: Girla se ceartă cu marea! 207 c.-â-d.: litteralement: <Le ruisseau se dispute avec la jper!>

Convorbiri Literare, XVI.
2®° J, Hințescu, op. cit., p. 158.
£01 Zanne, op. cit., VII, p, 580 nr. 17.351; TiUlăuanu, Comoara neamului, voi. IX, p. 55, nr, 605.
*os Znniie, op. cit., V, p. 251, nr. 11.7‘JO ((I’арпЧч la collection manuscrite de tordache Ooieвси).
2W J. Hințescu, op. cit., p. 44.
t01 Jllnfescit, op. cit., p. 127; Zanno, op. cit., II, p. 340, nr. 4190 et. 4191.
206 Zanne, op, cit., II, p. 283, nr. 3939. Zanne, ibid., II, p. 295, nr. 3999.

207 Zanne, ibid., 1, 185, nr. 723.
319
Un dicton exprime, toujours allegoriquement, l’idce qu’une fortune, si grande soit-elle, peut s’epuiser quand elle est mal administree: Și marea are fund! 208 c.-â-d.: <Meme la mer a un fond!>
Voici encore un proverbe, qui so sort de l’allegorie: Cu un gunoiaș, nu se spurcă marea!209 c.-â-d., en traduisant â la lettre: <Ce n’est pas avec une petite ordure qu’on peut souiller la mer>.
Cela veut dire qu’un dofaut ncgligeable d’un homme, qui en general a des merites incontostables, ne peut pas affecter sa valeur.
Maintes fois, le proverbe renferme, sous la forme d’une comparaison, certaine verite de rcsonnance universelle, comme dans l’exem-ple suivant:Marea e plina de talazuri / Și lumea cu feliuri de necazuri!210 c.-â-d.: <La mer est pleine de vagues / Et le monde de toute sorte de chagrins!>
La comparaison est utilisee aussi dans differentes locutions. Quand on veut, par ex., exprimer un nombre infini de choses, on leur associe le terme de comparaison: ... ca nisipul mării211 c.-â-d.: <comme le sabie de Ia mer>.
Ou encore, sous une forme amplifice, en doublant le terme de comparaison: ... ca stelele cerului și ca nisipul mării212 c.-â-d.: <... comme les etoiles du ciel et comme le sabie de la mer>.
* Lorsque, au contraire, on veut montrer l’insignifiance d’une action ou d’une chose, ou recourt â ce terme de comparaison: ... ca o picătură de apă în mare213 c.-â-d.: <... comme une goutte d’eau dans la mer>.
Enfin, un proverbe — exprime aussi par une comparaison — nous, surprend par la profondeur de son idee: Cartea e ca marea: fără fund! Și cine-o lăcomi să-nvețe numai el toată cartea, nu poate!214 „Cartea (= le livre) a ici le role de symbole; il veut dire: la Science.
Donc on doit traduire: <La Science est comme la mer: sans fond! Et celui qui est avide d’apprendre lui scul toute la Science, ne peut pas! >
2(18 Zanne, Ibid., IX, p. 487, nr. 7196.
288 Zanne, Jbid., I, p. 210, nr. 852,
2,0 Hințescu, op, cit,, p, 101,
211 Zanne, op. cil,, J, p. 225 nr. 911.
212 Zanne, ibid., p, 81, nr. 294 ol p, 225, nr. 911.
Cette locution tiro son origine do hi Bible (V.T.) — cf. Mulse XXII, 17 et Дёгётie XXXIII, 22.
213 Zanne, op. cil,, I, p. 212, nr. 860.
218 Zanne, ibid., V, p, 140, nr. 11.428.
320

§4. DEVINETTES
II nous rosto encore a jeter un coup «Focii sur Jos devinettes rou-mainos — les ainsi nommAes ghicitori ou cimilituri — que nous englo-
* bons toujours dans la categorie des crAations poAtiques, etant donne qu’olles no sont pas uniquoment un simple jeu d’esprit du peuple. Gr Ace â leur forme, qui se caractorise par toute sorte de figures de style — surtout par des mâtaphores et des allAgories, parfois d’une Alonnnnto ingAniositA — elle stimulent l’imagination des auditeurs et plaiscut. C’est pourquoi ees produits folkoriques en vers tiennent de la potaie authontiqne. II va de soi que le motif de la mer ne pouvait manquer ni de ces pctitos crAations, qui se distinguent — de meme que les proverbes — par leur laconismc, quoique A cet egard ce soient ces derniers qui dAtienncnt le primat.
Nous prAsentons d’abord une devinette — exprimee allegorique-ment — dont le sujet est la mer elle-meme: „Cine-și face copiii și tot ea și-i

mînîncă?‟ 215 (<Qui est-ce qui metaumonde des enfants et c’est toujours elle qui les mange?>)

Ainsi, la mer est imaginAe d’une part comme une mere tres proli-fique, qui engendre continuellement des enfants et d’autre part, comme une insatiable anthropophage, qui les devore. Mais outre cette amusante antithese, il y a â la base de cette enigme une idee d’une perspicacite inattendue. En effet, pour la resoudre, il faut d’abord penser au grand circuit des phenomenes de la nature: c.-.ă-d. que l’eau de]a mer s’eva-pore en formant les nuages, que ceux-ci ă leur tour produisent les pluies, qui engendrent les sources desrivieres etdes fleuves, qui sont tous englou-tis par la mer!

C’est toujours par une allegorie qu’une autre devinette peint la riviere: ..Am un bou medelean: / Pe unde paște, / Se cunoaște; / Pe unde sare, / Urma n-are / Și fuge-n mare.‟ 216 (= <J’ai un boeuf gigantesque: / On reconnalt bien / Par oii il pait; / Mais par oii il sau te / 11 ne laisse pas de trace / Et il s’enfuit dans ia mer.>)

Voici comme une Anigmo definit — do meme allAgoiiquement — la barque: „Am o rață / FfirA viață: / Trece marea cit de mare / Și te poartă pe spinare/8,7 (w= <J’ai un canard / Sans vie; / 11 passe la mer si grande qu’elle soit / Et il te porto sur son dos.>)

î,<’ 'j’azlauanu, oi», cit., voi. VII, p. 155.

г,е A. богоvei, Cimiliturile llunuluilor, Hun., 1898 (cd. Acad. Horn.к n. 3-’O nr. CCCLXXVII. r

Gh. 'Гй/lâiianu, oi», cit., VI, n. 150; П. Г. Ciaușuau -« G. Fim — C. M. Po-peecu. Culegere de folclor din jud. Vlfceu fi împrejurimi. Huo., 1928, p. 129, tir. 43-

♦ N. Pâbcultiscu, Lit. pop. rom., p. 10Й; M. Gmlâclicscu, op. cit,, p, 391, nr. 227:* d’aprts cetU coltectlon, la ьиiiiiюa do Iu deviiiutlu ciliki plus haut n’est pas la barque, juais Vabeille.

Citons maitenantune devinettc qui fait — dans le style le plus lapi-daireimaginable — leportraitdu serpont: „Resteu rece / Marea Neagră trece.‟ 218 *’(= <Une cheville toute froide / Passc la Mer Noire â la nage>) Dans une de ces crealions folkloriques, l’ăcrevisse est representee par une prosopopee sous l’aspect d’un Hongrois hardi: „Ungur Înarmat/ Trece marea fără vad 1210 (= < Hongrois bien arme / Traverse la mer sans se scrvir du gu6l>)

Une autre devinette veut rendre allegoriquement le tonnerre par son caracteristique trăit acoustique, qui est le puissant retentissement; mais en meme temps ce phenomene de la nature apparaît personnifie: „Urlă lupu la hotare/Și s-aude peste mare 1‟ 220 (= <Le loup hurie aux frontieres: / On l’entend au-delă des mers!>)

Voici maintenant une enigme qui cache sous l’habit de la metaphore la demeuredelataupe: „De aici pînă la mare, / Tot funduri de căldare !‟221 (= <Tout le chemin jusqu’â la mer, / Rien que des marmites renver-sees! >)

Toujours metaphoriquement nous est presentee Fimage de la rosee, qui n’est autre chose que: „Cercelușul Doamnei / Din fundul mării‟ 222 *. (= <Les boucles d’oreilles de la Princesse/Du fond de la mer.>)

De la meme maniere est decrit l’arc-en-ciel, etant encadre dans le paysage de la mer: „Panglicuță învărgată / Peste mare aruncată/1223 (= <Petit ruban raye / Sur la mer jete>).

Ou encore: „Șervețel vărgat / Peste mare aruncat.224 (= <Petite serviette multicolore / Jetee par-dessus la mer>)

Ou, d’apres une charmante variante, exprimee dans le langage des enfants, avec des diminutifs de nuance hypocoristique: „Șervețel/

218 Tocilescu, op. cit., R, p. 534; G. Dem. Teodorescu, op. cit., p. 244, nr. 292; Ciaușanu — Fira — Popescu, Culegere de folclor din jud. ГНcea, p. 129, nr. 50; Costăchescu, op. cit., p. 391, nr. 232; Tăzlăuanu, op. cit., VII, p. 191; G. Baronzi, Limba română și tradifiunile ei, p. 216,
G. Dem. Teodorescu, op. cil., p. 242, nr. 265; Gorovei, Cimiliturile Bonul-mior, p. 315 nr. 1542; Tăzlăuanu, op. cit., VII, p. 185.
220 Gorovei, op. cit., p. 371, nr. 1844 b,
«oc i" * G'«t» p, 221; G. Dom. Teodorescu, op. cit., p. 235 nr. 197, 198; isjjjrescu, Basmele române, Bucarest, 1872, p. 159, nr. 58; N. Păsculescu, op. cit.t 'P^^Циɼi^i ghicitori, Bucarest, 1875, (ed. 111), P' 1 и* kt ЫміШип românești, Bucarest, 1908, p. 159, nr. 58.
ш N-Pâsculoscu cit., p. 98,
224 паіОПмі1' română și tradifiunile oi, p, 216.
op. cil., p. 225, nr, 89; Fundcscu, op. cit., p. 171; x'-V tiveo sept variantes: 642, 643, a, b, c; p. 124: p. 189, nr. 285. H
* G. Dem. Teodorescu Gorovei, op. cit., p. 123, nr, Lw, 648, 649; M, Costăchescn, op. cit.,

înnodățel / Peste mare aruncfițel 1" 225 (=< Petit e serviette / Legare-ment nouee, / Jet<5e par-dessus la mer!>) .

Voici enfin une enigme qui se sort d'une admirable mctaphore, doublde d'une personnification, pour peindre le tableau du ciel etoile, comme une parure de la mer et on măme temps aussi des montagnes: „Peste munți și peste mari / Numai ochi licăritori!* 226 (= <Au-dessus. des mers et des montagnes, / Rien que des yeux scintillants! >)

CHAPITRE IV - SUR L'ORIGINE DES LOCUTIONS PR^C^DfiES PAR LA FORMULE: ATÎTA AMAR DE ...

Passons maintenant â une categorie de locutions, qui meritent une plus grande attention que toutes les autres locutions — ayant trăit â la mer — que nous avons relatees au chapitre paremiologique. C'est pourquoi nous allons les examiner separement, grâce â l'interet remar-quable que presente leur genese au point de vue linguistique en general et specialement semantique.

II s'agit de la formule idiomatique: „atîta amar de.qui peut s'attacher — toujours en position precedente — aux plus divers noms, pour creer toute une serie de locutions.

D'apres nous, sa vraie origine n'a pas ete devoilee jusqu'â present. Elle est encore une enigme â resoudre. C'est ce que nous nous propo-sons de faire. Â noire avis, toutes les etymologies presentees par differents philologues — surtout par des lexicographes — sont fausses.

Hasdeu est le premier qui a enregistre, en 1886, l'idiotisme auquel nous nous referons, en l'illustrant par six exemples, provenant de trois provinces^ roumaines. Ses exemples representent trois variantes:

I. atîta amar de avuție — <une si grande quantite de fortune>: ajnar de gonguțe — <un si grand nombro de petites insectes> ' .' ȚRANSYLVANIE) ; atîta amar de grîu— <une si grande quantite deble> (deMOLDAVIE);
* vromo — <si long temps> (de MOLDAVIE et de VALACHIE) 227;

VII ~ 3>ol),,sc». o?, cit., 1). 127, nr. 20; TiUlftuann, o?. cit.T ijj.zp Г.., Ztf 8CU BBCU« {,/>' cit., |). в». Dans cette colleotion, la solution attri-la pensie V venons do olter plus hăul, n'est plus Гаɼоеіьсіеі, mais
m VП> P-
iriceicu-Hasdeu, Jilymologicum Atagnuin Jîomaniae, I, col. 999.

III. atîtia amari de ani — <un si grand nombre d'annees> (de MOLDAVIE).228
L'ilhistre savant a remarquo tres justement que cette expression „n'a тieп affaire avec amărăciune (= <amertume>) mais uniquement avec un grand nombre ou une quantitâ de quelque chose‟ 229 230.
Puis, il reconstitue une formo plus ancienne „atita amar‟, qui -aurait resultâ — d'apres lui — do la forme-prototype.
Mais les mots amar, amari, mar' ont ete identifies par Hasdeu avec l'adjectif mare (— <grand>) a3°. C'est lâ que nous ne pouvons etre d'accord avec Hasdeu.
En 1893—1894, le lexicographo franțais Fr. Dame consigne lui aussi cette expression, tant sous une des formes relatees par Hasdeu — atita timar de...‟ 231 — que sous une autre forme que le savant roumain n'avait pas connue. Dame l'illustre par deux exemples: atita mari de oameni 232 — <une si grande quantite de gens>; după atita mari de vreme 233 — < apres un aussi long temps >.
11 a bien compris la signification de l'idiotisme, qu'il traduit exacte-ment; mais il a fait l'erreur de l'enregistrer faussement â la rubrique de l'adjectif mare (= <grand>) 234, probablement sous l'influence de Hasdeu. Tiktin enregistre lui aussi cette locution avec le sens de: un si grand nombre de... ou une si grande quantite de..., en reproduisant des exemples que nous connaissons de Hasdeu, mais en citant aussi d'autres variantes 23S. II fait la faute d'inclure I'expression sous le mot amar (= amer) 236. Toutefois, en ce qui concerne l'etymologie de „amar", il la rapporte avec hesitation au prototype latin amarus, car il ajoute â la fin: „peut-etre a-t-il â la base l'adj. mare (= <grand>)‟ 237. Donc Tiktin — en cherchant l'etymon de l'idiotisme en question — oscille entre l'adj. amarus et l'adj. mare.
L. Șăineanu attribue categoriquement au mot amar de cette locution l'etymon mare (= <grand>) 238.

228 Ibid., I, col. 1000.
222 Ibid., I, col. 999—1000.
230 Ibid.
231 Fr6d6ric Dam6, Nouveau dictionnaire roumain-francais. voi. I (Buca*
rest, 1893), p. 67, s.v. arnar.
222 Fr., Dam6, Ibid., voi. III (Bucarest, 1894), p. 24 s.v. mare (adj.).
238 Ibid.
Ibid., p. 23.
236 Dr. II. Tiktin, Dicționar român-german (Rum. -deulsches Wârterbuch) Bucarest, 1903, voi, I, p, 56-57 b.v. amur (adj.) « „bitter".
238 Cf. ibid.
™ Ibid., p. 57.
238 Lazăr Șâineanu, Dicționar universul al Umbei române (Bucarest, ed. VI), pp. 20 (v. amar) et 384 (s.v. mare).

Le dictionnaire de Ia langue roumaine de l'Academie — etymolo-gique par excellcnce — a reiate lo plus grand nombre de variantes de cet idiotisme, en faisant la juste remarquc que les locutions respectivei » prâsentent deux aspects distincta:
I. La categorie, ou amar de... ou atlta amar de... precede un substantif au pluriel, comme dans les exomples:
1. ce amar de bani!... (= <quclle grande quantite d'argent!>);
2. atlta amar dc galițe... (= <un si grand nombre de volailles>);
3. atlta amar de oi (= <un si grand nombre de moutons>);

4.   un amar de oameni (= cbeaucoup de gens>, <un grand nombre d’hommes>);
5.   amar de ani (= cbeaucoup d’annees>, <un grand nombre d’annees>) 239.

II. La categorie, ou amar de... ou atîta amar de... precede un nom au singulier, qui est ou un substantif collectif ou un substantif abstrait, comme dans les exemples suivants:
1.   atît amar de vreme (= <si long temps>);
2.   atît amar de gria (= <une si grande quantite de ble>);
3.   atît amar de trudă și primejdii (= <tant de peine et de dangers>)... etc.240

Le dictionnaire de l’Academie reiate aussi quelques variantes de-cette locution, dans lesquelles le substantif est precede par la formule г atîta mare de..., atîția mari de..., atîtea mari de... 241

Mais, chose bizarre, toutes les formes d’expression de la locution en question sont rapportees â l’etymon amarus et Partide entier est inclus dans la rubrique de l’adjectif AMAR, -Ă.242

Aug. Scriban a englobe cet idiotisme ă la meme rubrique 243. Enfin,. „le dictionnaire de la langue roumaine moderne" place de meme l’expression respective â la rubrique du substantif neutre: amar (pl. amaruri)! 244

Comme il ressort des diverses variantes de cette locution, que nous venons de citer d’apres differents lexicographes, elles expriment toutes une Enorme quantite ou un grand nombre — quoique indefini — d’objets ou d’etres.

Rapportâes â l’id4o de temps, elles marquent un intervalle d’une âtonante longueur.

ti9 Dicționarul limbii române, tom. I, faso. IX, p. 137 s.v. amar,-Л.
240   Dicționarul limbei române, ~~ od. Acad. Rom. — t. 1, fasc. IX, p. 137.
241   Jbid.
242   Voir ibid.
242 Aufțusl Scriban, Dicționarul limbii romdnefti, Iași, 1939, p. 92. s.v. amar, -ă: „după atlta amar do ani‟, „atlta amar de lumo‟.
244 Dicționarul limbii române moderne. Editura Academiei R.P.R., Bucarest, 1958, p. 23 s.v. amar.

Le mot, qui donne expression a In quantite ou au nombre, est tantot mare, tantot mari, tantot amar ou amari.

Si nous nous adressons directcment â la source des contes roumains ou cet idiotisme apparaît le plus souvent, nous y trouverons la solution de rcnigme dans une variante, qui presente la forme du prototype meme.

Ainsi, le recit merveilleux intilule Porcul fermecat (< Le cochon ensorcele>), de la collection classiquc d’Ispirescu, nous raconte que rheroîne „nu văzuse oameni de atîta mare de timp" 243 (== cn’avait pas vu d’hommes depuis si long temps>).

On rencontre cette expression, exactement sous le meme aspect, aussi dans le conte George-cel-Viteaz (Georgesle Vaillant), toujours chez Ispirescu.24®

. Certains lexicographes, des plus haut cites, nous attestent encore d’autres exemples dans le meme genre, comme: atîta mare de vreme, atîta marc de ani...

Si Гоп regarde attentivement l’idiotisme en question â travers le prisme de son origine, on doit reconnaître que d'entre toutes les variantes connues, Гarchetype ne peut etre autre que cette derniere, qui contient le mot „mare".

' Toutefois, on ne peut pas identifier ce mot avec l’adjectif „mare" (= <grand>), wais uniquement avec le nom feminin „mare” (= mer).
En effet, logiquement, en roumain on ne peut s’exprimer comme dans la derniere variante, que si le mot „mare‟ signifie „mer‟. Sous < aucun motif, une telle phrase n’est acceptable, si Гоп identifie le mot ,.mare‟ avec l’adjectif homonyme. L’esprit de la langue roumaine s'y oppose categoriquement. L’adjectif n’a pas besoin d’etre relie au nom qu’il determine par la preposition „de‟; il.s’en attache direclement.
D’autre part, nous devons tenir compte aussi du fait que l’adjectif de quantite „atîta‟, qui est feminin, s’accorde parfaitement en genre avec le nom „mare‟ /= mer/.
Voilâ les raisons pour lesquelles nous soutenons que toutes les autres variantes, comme: atlția mari dc ani, atîția amari de ani, atîta amar de copii, atît amar de vreme... elc.ont păru â une epoque tardive, quand la locution d’aspect primordial n’a plus ete comprise dans son exactitude etymologique, quand sa signification originaire a commence â s’obscurcir. C’est alors que le peuple a confondu le nom feminin mare tantot avec l’adjectif masculin mare — ou avec sa forme pluriello mari — tantot avec l’adjectif mase, sing. amar (— <amor>) ou encore avec son pluriel amari. 246

246 Petre Jspirescu, ой. cil., voi. J, p. «y.
2« Ibid., p. 207.

□26

La confusion avec l’adjectif mare (= <grand>) est facile â com-prendre.
En ce qui concerne la confusion avec l’adjectif masculin amar (= <amer>), elle a pris naissance grâce au fait que le nom feminin > mare etait prâcede par l’adjectif de quantite atita (= <tant>, <au-tant>), ce qui fit qu’au cours de la prononciation de la phrase entiăre, Гa final de atita soit perțu comme l’initiale du mot suivant, c’est-â-dire de mare. C’est comme-șa qu’ont râsulte des formes telles que atit a-mare, atit amare, atit amar, atit amari et puis, avec le temps: atita amar, atiția. amari, atitea amare... etc.
II s’en suit qu’a l’origine la locution a eu la forme atita mare c.-â-d. â la lettre: <tznc telle mer>, <une si grand mer>.
Cette expression — succedee par la preposition de — pouvait pre-ceder n’importe quel nom qui designait, des choses mesurables: atita mare de oameni, ... copii, ... grîu, ... cimp, ... cale, ... ani, ... piatră, ... pămînt, ... avere, ... timp, ... vreme etc. etc. — c.-â-d, ad litteram: une telle mer de gens, ... enfants, ... ble, ... champ. ... voie, ... annees, ... pierre, ... terre, ... fortune, ... temps, etc.
Cette forme nous est d’ailleurs attestee par le folklore, dans des textes plus conservatifs, d’entre lesquels nous avons cite quelques-uns plus haut.
En conclusion, l’appellatif feminin mare a donc ete utilise, dans la locution respective, comme symbole de l’immensite, d’un nombre infini et en general de la notion de tres grand, voire meme d’extra-ordinairement grand ou nombreux.
Par consequent, I’existence d’une locution comme „atita mare de timp‟ et de tant d’autres variantes constitue une preuve linguistique et â la fois folklorique, qui nous indique sans contredit que la vision de la mer a toujours et partout accompagne le Roumain, du moment qu’il a attribue â l’image de cet element de la nature un role symbo-lique si important, nomrnement celui de mesurer â son aide, dans Ies limiles maximums le temps et l’espace, les etres et les objets.

CHAPITRE V - CONSIDERATIONS HISTORIQUES SUR LA CONTI-NUITI5 du peuple roumain en dobroudja

sl, LA PERMANENCE DES ROUMAINS EN DOBROUDJA DEPUIS LEUR FORMAT ION COMME NATION JUSQU'A PRESENT

i En conclusion, nous pouvons diro que lo folklore roumain est inonde par le motif de la mer, âtant donnrt qu'on constate son existence dans n'importe quelle espăce de produits populairos. L'image de cet impo-

•sânt element de la nature a toujours ete presente dans]a conscience des Roumains partout ou ils habitent et parfois elle se trouve au centre nieme de leur univers. Alors, cessant d'etre un simple objet dans le pay-sage roumain, elle acquiert une âmcl Sous cet aspect, elle participe â la vie des hommes et plus d'une fois, nos chansons populaires la repre-sentent parlant avec voix humaine.

Mais on nous objectera peut — etre, que les materiaux sur lesquels nous nous sommes bases — en tant que produits du folklore — ne peuvent pas etre invoques comme des vestiges ayant une valeur docu-mentaire.

Notre reponse — â cette eventuelle objection — est que si en principe le folklore, vraiment, ne peut servir de source historique sijre, pour determiner avec precision des personnages ou des evenements d'un passe eloigne, il y a toutefois un domaine pour lequel Ie tresor folklorique peut fournir des documents en etat de rivaliser avec ceux de l'histoire. C'est le domaine de la tradition ancestrale qui se caracterise par Ia trans-■mission de]a vie spirituelle d'un peuple pendant un long intervallede temps — parfois multimillenaire — en lui assurant la continuite ethno-psychique â travers les âges. Les creations populaires, que nous avons exposees plus haut, sont justement les documents folkloriques roumains prouvant, dans le cadre de la tradition mentionnee, cette continuite de notre nation sur le territoire dace, qui s'appuie depuis des temps immemoriaux sur la mer, nommement sur la Mer Noire.

Maintenant, â la fin de nos investigations sur les creations folklori-<ques roumaines, surgit d'elle-meme le grande question suivante:

Cette realîte incontestable, que nous venons de presenter ci-dessus •et pour laquelle font foi de si nombreux documents et tellement cate-goriques, comment s'explique-t-elle ?

Comment se fait-il que la mer, et particulierement la Mer Noire, est si familiere â tout le peuple roumain, qui habite â l'interieur des frontieres de l'ancienne Dacie et meme au-dela de ces frontieres, en depit du fait que la Mer Noire est situeo â la poripherie orientale de notre pays? Comment 6ciaircir Ia diffusion homogdne do l'image de la mer sur tout le territoire de langue roumaine?

Voilă ce qui peut apparattre comme un veritable miracle au premier ■abord.

Mais passons sommairement on revue les prinoipales âtapes traver-sees par les Roumains, en leur qualit6 d'habilants stables de la pro-vince situee entre Je Danubo ol la Mer Noire.

a. LES ANCIENS DOCUMENTS ARCIlfîOLOGIQUES DE LA PERMANENCE

11 existe en Dobroudja deux documenta archâologiques imposants, qui viennent confirmer et on meme temps consolider le temoignage des documenta folkloriques se rcfcrant aux relations de notre peuple avec la mer: ce sont le monument triomphal TROPAEVM TRA JANI d'Adam-clissi et la cite designce avec le meme nom ou tout simplement TROPAEVM, situee dans le voisinage du monument, vers le Sud-Ouest.

Ces deux grandioses vestiges archeologiques sont dus â l’empereur Trajan. Examinons d’abord le monument triomphal, dont la hauteur depassait 40 metres.
II a ete erigâ entre 106—109 apr. J.-C. par ordre de Trajan, ă la memoire de la briliante victorire remportee sur les Daco-Getes et leurs allies dans cette region orientale de la Dacie. L’empereur romain, en temoignage de profonde reconnaissance, l’a voue au dieu Mars „Ie Vengeur", comme nous l’atteste l’inscription dedicatoire, qui est gravee sur Ie monument et qui comporte des proportions considerables.247 „MARTI VLTORI
IMPERATOR CAESAR DIVI
NERVAE FILIVS NERVA
TRAIANVS AVGVSTVS GERMANICVS DACICVS PONTIFEX MAXIMVS, TRIBVNICIA POTESTATE XIII,
IMPERATOR VI, CONSVL V, PATER PATRIAE,
ITV 248 ..249

247 A. Furtwângler le nome: „die kolossale trajanische Weihinschriftu — cf. Adamklissi... Archâologische Studien. Miinchen, 1907 — ext rai t de Sitzungsbe-richte der philos. — philol. und dor historischen Classo der k. bayer. Akademie der Wissenschaften. 1897, Moft II.
248 Furtwângler (op, cil) a compMtd les trois lottres... ITV..., de la hui-țifemeligne,par„RESTITVIT‟ — c.-â-d, „il l’a rostaur6‟ — £tant d’avisque Trajan n’a fait que restaurer le monument.
La plupart des archâologues, nu contraire, soutionnent que c’est Trajan lui-meme qui en est le cr^atcur. — Cf. Teohari Antonesou, Ăe trophee d'Adamclissi, fitude arcluSoIogique. lassy, 1905, n, 11-12.
Cf. Das Monument von Adamklissi TROPAEVUM TRAIANI - Unter Mitwirkung von Otto Dtmndorf und George Niomann, hgg. von Gr. G. Tocilesco Wien 1895, p, 103.
Voir aussi I'ldition roumalno: Monumentul de la Adamclissi TROPAEVM TRAI AN J — editat do Gr. (1, Tocilescu In colaboratiune cu Otto Benndorf șl George Niemann. Viena, 1895,

в
iи
■Жж
и
1. L’extraction du sel de la Mer Noire sur le littoral bulgare

2. Le monument triomphal d'Adamclissi en ruine („în situ‟)

Scanned with CamScanner
3. L’esquisse projet6e par Gr. G. Tocilescu et Niemann-devenue le mcdele la restauration
de
4- La variante osquissdo p д |(, tvangler, 4U1 ajouta „„ nivon,. au corps hexagonal
5. La nWdailio commeinorative de 1896
7. La porte du Sud de la ciië Tropaeum Traiani
Scanned with CamScanner

с
о
** CĂ’ O
O?
O

12. Prisonnier — Dace ou attache â l’arbre
Gete .
e,
Scanned with CamScanner

13. Prîsonnier-Dace ou G6L0 attach.6 â l’arbro
Яр
335
■eux Prisonniers — Daces Stes — enchaînes fit con-s par un soldat roman.
Scanned with CamScanner
15.
Petru Caraman avec sa femme sur le littoral roumain
336
La frise et les creneaux de ce monument sont pourvus de 54 me-topes, qui presentent non seulement un interet historique et artistique, mais en meme temps elles ont aussi une valeur ethnographique excep-tionnelle. En effet, dans les scenes de la guerre pour la conquete de la Dacie — sculpUes en bas-relief sur ces metopes — apparaissent des figures de prisonniers 25°, Daces et Gătes 251 et une familie de la meme naționalii, qui se refugie dans un char traîne par des boeufs...
252
Dans leurs costumes de l’epoque, on reconnaît facilement les vete-ments actuels de nos paysans, qui ont continue de s’habîller â Ia maniere des Daces, leurs ancetres: avec leur pantalon collant — les ainsi nommes ,.ițari‟ en roumain — avec la chemise qui flotte au vent par dessus le pantalon jusqu’aux genoux, avec leur bonnet de fourrure pointu, Ia „căciula14 ou „cușma11 roumaine, avec leurs chaussures primitives appe-lâes aujourd’hui „opinci11, sorte de sandales ă iacets...
Les archeologues, qui ont decrit les costumes des prisonniers daces, ont ete frappees par leur ressemblance avec les pieces vestimentaires de notre population rurale.253
Quant ă la cîte — civitas TROPAEVM (en grec TROPAEON) ou civitas TROPAEENSIVM — elle a evolue rapidement de la forme de oicus, qu’elle a eu au moment de sa fondation, au stade de municipiul», peuple avec des colons romains provenant de differentes provinces de Гешріге.
Ainsi, deja des les premiere siecles apres J.-C., elle est devenue une veritable viile, entouree d’une massive muraille de defense. Elle s’eten-dait sur une surface d’approximativement 9 ha 254 ayant des rues pavees
Voir les reproductions photographiques respectives.
251 V. Pârvan a remarquâ que les Thraces septentrionaux etaient nommes DACES par les Romains, tandis que les Grecs les appelaient GfiTES — cf. Cetatea TROPAEVM. Considerații istorice, Bucarest, 1912, p. 5.
252 Voir ici la photo respective.
253 Ainsi, T. Antonescu, se râfârant â la chaussure des prisonniers, a remarquâ que sa „pointe est un peu recourbâe, comme les sandales (< opinci >) des paysans roumains'*. Cf. op. cit., p. 163. De mâme, Tocilescu et ses collaborateurs alle-mands — Benndorf et Niemann — se rapportani au prisonnier reprtJsenU par la figure 121 (cf. Das Monumenlum von Adamklisi, p. 99) observent qu’il a „ein opan-kenartiger Bundschuh" (ibidem, p. 99).
Ailleurs, les mâmes auteurs ayant on vue la chaussure d’un personnage reprë-sent6 par une statue, la dficrivcnt do la fațon suivante:
. .eine rings aufgebogene

in eine Schnabelspitzo auslaufendo Sohle, die netzformiges Riemengeflecht nach Art von Opanken uber dem Risto verblndet". (ibid,, p, 91).
Voir aussi, ibid., la figuro nr. 109, p. 89.
J1 n’y a pas de douto que partout, dans les allusions respectives, nous avons affaire й Г„opiпca‟ dace, qui a Otâ hârltâ par les Roumains.
Voir encore — chez T. Antonescu (op. cit., pp. 163—165) et chez les autres arch£ologues — des remarques annloguos sur la chemise ou le pantalon des Daco-GStes, ou sur les bonnots dont ils sont coifftSs.
241 V. Pârvan, Cetatea TROPAEVM, p. 83.

et de grands edifices. Le christianisme, qui s’Cst repandu tres tot dans Ia Scythia Minor, a organisâ lâ depuis le IlI-e siecle deja l’eglise. Ce n’est qu’ainsi qu’on peut expliquer l’apparition d’un remarquable bapli-steriuni et des magnifiquos basiliqucs, come la basilique en marbre et „Basilica Forensis" 255, qui etait gigantesque, se caractârisant par le fait qu’elle avait deux longues rangees de colonnes et trois nefs.256
Par conscquent, ces deux grandioses vestiges archâologiques — le monument triomphal d’Adamdissi et la cite TROPAEVM — marquent precisâment le premier moment historique de l’evolution du peuple roumain: la conquete de l’entiere Dacie. Elles attestent donc l’existence sur le rivage de la Mer Noire — â partir du Il-e siecle apr. J.-C. — d’une population dace. Mais cette population ne va pas tarder â se transformer dans une nation nouvelle, car immediatement apres Гап 106, a eu lieu une colonisation compacte avec des elemente romains, aussi bien dans la Scythia Minor, que dans les autres regions du royaume de Decebal.
C’est la date de naissance des Roumains, les reprcsantants les plus importants de Ia românite orientale.
Et nous devons relever le fait, digne d’etre connu, que la romani-sation de la Scythia Minor avait commence beaucoup avant Гаппёе 106, car deja au cours du I-er siecle, nommement depuis Гап 46, les Romains — sous l’empereur Claudius (Tiberius Drussus) — la Thrace * fut reduite en province romaine jusqu’aux bouches du Danube.257
Scarlat Lambrino soutient meme que la romanisation de la D obrou-dja a commence depuis Гап 71 av. J.-C., quand „Lucullus, le gouverneur de Ia Macedoine, â la suite d’une guerre heureuse, s’empara de la Scythia Minor‟.258
D’ailleurs, on sait que les Romains etaient Ies suzerains de plusieurs cites grecques du littoral pontique aussi au temps d’Auguste, qui a exile Ovide â Torni.
En tous les cas, ce qui est chose incontestable, c’est que Scythia Minor — c.-â-d. Dobroudja — est la premiere province dace qui a subi Ie processus de la romanisation, dont I’apogee a ete atteint sous Trajan.

î6S Elle âtait silute sur la „Via principalis" au milieu du FORL'M de la cit£. C’est pourquoi on l’appelait „forensis‟,
256 Voir ici la photo qui reprtfsonto la „Basilica foronsis". Ces basiliqucs £ta-ient sous la juridiction do l’âvfichâ do Torni. Tafrali a dressâ uno liste de 12 6v6ques tomitains, qui s’oncadront chronologiquomont ontro lo IV-o et le Vbe sitele.
Cf. La Jloumanie IгапяiIапиЬieппв (La Dobroudja). Estfuisse ^ographujut, hislorioue, ethnographique el iconomiqiiet Paris, 1918, pp. 76—77.
2b7 V. Pârvan, începuturile vieții romane la gurile Dunării. Bucarest, 1923. p. 87.

, n s? Lambrino, Dobronea romană - Cf. lo recuoil d’6tudes, publid par Elsa et G, Dmntriu — Sorea: Dobrogea românească, Bucarest, 1938, p. 30.

i
Les Roumains, qui ont pris naissancc de ce mclange ethnique daco-romain, constituent donc la population autochtone, qui continuera de vivre sans intcrruption jusqu’â ,nos jours dans cette contree. C’est ce q ie nous nous proposons de demontrer plus loin.

b. CE QUE DISENT LES HISTORIENS ET LES CHRONIQUEURS BYZANTINS \ SUR LES VALAQUES DE DOBROUDJA
Au cours du Moyen Âge et meme plus tard, les Roumains apparais-sent dans les documents surtout sous le nom de Vlah — Valaque — terme d’origine germanique par lequel on designait les peuples romans. II a ete emprunte aussi par les Grecs et par toutes les nations slaves.
Si les Valaques des autres regions daces et des Balkans sont men-tionnes assez souvent dans les sources historiographiques tout le long du Moyen Âge, les documents du premier millenaire se taisent â l'egard des Valaques de la Dobroudja. Ce n’est qu’avec le commencement du second millenaire qu’on les y rencontre abondamment.
Passons sommairement en revue les moments historiques et les sources ecrites, oii nous surprenons leurs apparition.
Ce sont surtout les historiens et les chroniqueurs byzantins qui les mentionnent.
Ainsi, Anna Comnena, qui dans son oeuvre Alexias — consacree â l’histoire du regne de son pere Alexis I-er — parle â plusieurs reprises des pXa%оц a en vue plutot les Valaques de la Peninsule Balkanique. Mais ce n’est pas improbable qu’a cette 6poque-lâ — vers la fin du Xl-e siecle — le pays de ces Valaques se soit etendu jusqu’aux bords du Pont-Euxin en Dobroudja. D’autant plus que l’historienne, en les mention-nant, raconte le grand danger pour l’empire byzantin de l’invasion des Scythes, qui venaient justement â travors la Scythia Minor. L’empereur ordonne au general Mellissenos, qu’â la lovee des recrues il prefere de choisir ses soldate d’entre ccux „qui menent une vie nomade et que le langage vulgaire appello d’habitude Valaques. Ailleurs, Anna Comnena les qualifie comme de „jeunes paysans nomades, endurcis par les labours de la vie pastorale’*2et*.
гьа бпбаоі тбv vopâSa piov eDovro (BXâxou; хоілои; f| «oivâ кaXeiv oiйe BtâXeKToț)... >>
Anna Comnena, Alexiadis, lib. VIII - (ëii. Ludovicus Schopenus), Bonnae, 1839, voi. I, p. 394-T-395. . (.
Jbid. voi. I, p. 227.

L’historien loannes Cinnamus, en dccrivant la guerre faite aux Hongrois par Manuel Comncne, a reiate que la nombreuse armee de Batatzes, qui avait l’ordre d’attaquer l’ennemi, etait composee surtout „d’une fonie immense de Valaques, dont on dit qu’ils sont des anciens colons d’Italie..261
Le gdneral „a ordonne de fondre sur la Hongrie du cote des regions avoisinees au mentionnâ Pont-Euxin‟.2e2
C’est tout ă fait clair que, dans cette expedition guerriere, qui a eu lieu en 1166, il s’agit des Roumains autoclitones de la province Dobroudja, qui ont passe de la rive droite du Danube sur la rive gauche comme allies des Byzantins.
Un autre celebre historiographe du Byzance, Nicetas Acont. Cho-! niates, dans son Histoire — contenant des evânements qui se sont passes tout le long de XII-e siecle — parle amplement des habitants 263 „qui

autrefois etaient appeles Moesi et maintenant sont nommes Valaques11.264
On sait que les Moesi, qui habitaient Ia province Moesia Inferior, etaient les Roumains de Dobroudja. Ces Valaques sont presentes par N. Choniates comme des ennemis acharnes de l’empire byzantin, qu’ils pillaient et devastaient tres souvent avec les Cumans 265, qui etaient aussi les maîtres de la Dobroudja. Un autre passage du meme historien * montre d’une fațon encore plus claire que les pillards etaient les Valaques de Dobroudja, car ils saccageaient surtout les villes byzantines du littoral ponțique; „... En effet, les Valaques etaient orgueilleux de vaincre sans cesse les Byzantins, ayant acquis un grand butin et toute sorte d’armes chez les Byzantins. Leurs attaques ne pouvaient au-cunement etre empechees. Et ils ravageaient non seulement ă la cam-
ш <<.. .кai 5f| кai ВХйхшv яoХиv оцiХov, oî тй>v ’IтaХia? аяoiкoi яaХai eivai лсyovтai...»
loannis Cinnami, Epitome rerum ab loanne et Alexio Comnenis gestarum, ed. Aug. Meineke, Bonnae, 1836, lib. VI, p, 260.
262 «...tK, Tffiv ярд? тф Euțeivto кaХovцivф пбvтф хюpкov SvPaХetv SkcХevev clț тт)V OtiwiKfjv... >> Cinnamus, op, cit., lib. VI, p. 260.
из Cf, Nicetae Acominatao Chonialao, llisloria, Parisiis, 1647, pp.: 236, 238 a-b, 239 d, 240 a, 252 a, 275 a-b, 277, 278, 279 o, 299, d, 394, d, 415 d.
244 <<., .ol Muool ярбтepov (bvopâCovTO, vuvi'i pХâ%oi кiкХpaкovгai... >a / ■ ! Ibid., p. 236 § 4 - D.
244 <<.,.кai ol ВМxot ХтрХбрEvoi pcui Кopavшv... >>
Ibid, p, 274.

pagne, les villages, mais ils envahissaient meme les villes fortifiees. Ils ont dâvaste Anchialos et ont subjuguâ Varna...“ 26e.
Nous rappelons encore Georges Pachymâre, dont l’oeuvre trăite des âvânements qui ont eu lieu surtout dans la seconde moitie du XП1-e siecle. II mentionne aussi les Valaques comme un peuple tres nombreux et laborieux, habitant le long du Pont-Euxin entre Constantinople et Vizya. Suspectes par les Byzantins qu’ils allaiont s’associer aux Scythes, les plus abominables ennemis des Byzantins, pour envahir l’empirc, ils ont ete transfârâs en masse dans l’Asie Mineure, oii ils ont peri pour la plupart, n’ayant pu s’adapter aux rigueurs du climat de cette zone.207 On a commis alors contre cette pauvre population un veritable geno-cide. Toutefois, â notre avis, c’est tres peu probable que parmi ces gens-lâ se soient. trouves aussi des Roumains de Dobroudja. Â n’en pas douter, Pachimere a eu en vue des Valaques qui peuplaient la Peninsule Balka-nique.
I ■ ■ 5 . : "■ ■ î. I < ./ J I : ; U • ,• , '..1

c. D’AUTRES SOURCES, MEDlEVALES ET MODERNES, QUI MENTIONNENT LES ROUMAINS DE DOBROUDJA

Ansbertus, le chroniqueur de la croisade entreprise par Frederic Barberousse, donne vers l’an 1188 de precieux renseignements sur Ies deux freres Assanides:1 Petru et Assan. Il nomme le premier: „Kalo-petrus Blachorum dominus" c.-â-d. „Petrus-le Bel, le seigneur des Valaques", Mais ce qu’il y a de plus important, c’est qu’il esquisse les fron-tieres de leurs pays, entre lesquelles est renfermee aussi la Dobroudja, avec sa population roumaine nommâe par lui aussi Flachi: „Praeterea Bulgariae in maxima parte ac versus Banubium quousque mare infinit,

<<Ol цёv toi BXd%ot t® dct viкйv Pcn»ia(ot<s &ppva£6pcva кai пХобтоv йррдv кai пav-тoiov ояXiардv £к тЛv Pб)|шiкшv Лaфбрсov ясрipaXXдpevoi йкaтacxeтoт тoй XoiкoO тai? oppaii; йyeyбvcinav, кai ойкiтi кйpa; t.v йypoi? iXкiCovтo, ’Eoпiбvтe?, йXXa кai кaтa тйv ebwpyav бфидX^ovтo дйXoдv. Tf|V тe otov ‘AyxiaXov i^cлдpЭцoav кai тi|v Вйpvav яopcoтпaaвто.., > >

Jbid., p. 277 § 4 - I).

Ct. Georgii Pacliymorls ANDllOFICVS PALAEOLCGVSsive JUSTOPJA rerum,.. gestaruni... (M. I’otrus Possinus) — Roniuo, 1669, voi, II, cap. XXXVII, p. 106-107.

341

quidam Kalopelrus Flachus et frater eius Crassianus cum subditis Flachis tyrannizabat‟.268 *

Kalopetrus a offert a Fr. Barberoussc, une aide de 40.000 Valaques et Cumans, habiles archers parmi lesquels allaient se trouver certainement aussi des Roumains do Dobroudja: „... seque ei circa initium yeris".quadraginta millia Blacorum el Cumanorum-'tenentium arcuș et ’ sagittâs adversus Constantinopolim transmissurum constanter asseverabat‟.209

Dans l’an 1245.Ш.25, le pape Innocent IV a adresse une circulaire aux grands dignitaires ecclesiastiques chretiens de l’Orient: „... Patriarchis, Archiepiscopis, Episcopis in terris Bulgarorum, Blacorum, Gazarorum, Sclavorum, Serviorum, ... Gothorum, Iberorum, Georgianorum, Armenorum... ceterorumque Christianorum Orientis, quos invitat ad unitatem ecclesiae..270

Sans doute, ces Blaci — mentionnes entre les Bulgares et les Gazari (Hazaras), peuple d’origine tartare habitant la peninsule Crimee — doivent etre identifies avec les Valaques pontiques de Dobroudja. Au commencement de la seconde moitie du XIII-e siecle, le moine Wilhelm de Rubruquis 271, de l’ordre des freres minorites — ayant entrepris un long voyage dans les steppes de l’Ukraîne, chez les Tartares — a fait une description de ce voyage, intitulee: „Itinerarium fratris Wilhelmi de Rubruquis de ordine fratrum minorum, anno gratiae 1253, ad partes orientales‟.272

II Гa dediee au roi Louis IX, au nom duquel il entreprenait ce voyage: „Lodovico, Dei gratia regi Francorum".273

268 Const. Brătescu, Nume vechi ale Dobrogei: Vlahia lui Asan, Vlahia Albă — extrait de la revue Analele Dobrogei, 1919, Bucarest, p. 7. Cette etude a păru aussi en seconde âdition — beaucoup plus tard — sous le titre : Vlahia Albă, Vlahia lui Asan. Românii din Bulgaria de Est a evului mediu (sec. XII și XIII.) Bucarest, 1972 — extrait du păriodique Geopolitica și Geoisloria. Revista Română pentru Sudestul european.

288 C. Brătescu, op. cit., p. 7.

2,0 Аигёiieп Sacerdoțeanu, Guillaume de Rubrouck et les Roumains au milieu du XIII-e siecle, Paris, 1930, p. 170 — extrait du pdriodique Melanges de l'Ecole Roumaine en France, 1929, seconde pârtie, Paris, 1930.

271 Le nom de ce pemonnngo ost rddigrt de la fațon la plus variee. Presque chaque autour qui le mentionne TiJcrit diffărojnent. A. Sacordojeanu (op. cit., p. 30) a dressă upe liste de 13 fprmes du nom on nucstion. Toutefois, la variante la plus usuelle est la forme latinisanlo Rubruquis, Toutes ces variantes ont pour proto-type Ie nom de la Jocalilă natale du „minorilo‟ — RUBROUCK — situee dans la Flandre franțaisei’i.’.

272 C. Brătescif,■ Nume >ăechi ide Dobrogei, p. 4.

273 Ibidem

Ayant indique les pays, qui âtaient tribulairos aux Tartare», il mentionne aussi la Valachie d’Assnn, on lui montrant brievement les limites: „Ab orificio Tanais versus Occidcntem usque ad Danubium, totum est subditum" aux Tartaree. „Etiam ullra Danubium vcrsus Conslantino-polim, Valakia, quac est terra Assani et Minor Bulgaria usque ad Solo-nomam, om nes solvunt ois [aux Tarlaros. tributum..271 * * 274 * Brătescu a identific cette conlrâo avec la Dobroudja. Cette „Valakia" d’Assan etait encore nommeo „Blanche Blakie‟ ou „Blankis Blakie" ă la difference de la Valachie Noire (turc. Kara-Iflâk) du nord du Danu-be.™ De la premiere inoitie du XIV-e siccle, nous avons une precieuse Information fournieparle geographe arabe Abul-Fcda, qui—ayant voyage ă travers la Dobroudja — a visite en 1331 la bourgade Isaccea, dont il dit qu’elle est situee „dans le pays des Valaques".276 *
Pour la fin du XIV-e siecle, c’est meme l’historiographie roumaine qui nous procure des documents tres eloquents, parlant non seulement de la faţon la plus claire sur la presence des Roumains en Dobroudja, mais en meme temps attestant aussi la supremaţie politique roumaine sur cette province, etant donne qu’elle etait integree dans la principaute Ţara Românească. En effet, dans le „hrisov‟ emis en 1379 par le prince Radu Negru, qui confere des privileges speciaux aux monastere Cozia, nous lisons, dans les premieres lignes, les titres suivants de ce souverain: îw Радоуль Еeликын Еоевода и Господинъ. овладажціол\5 н господствЗ/'Еіромоу въсеіі земли в’ьгrровлауінскои н запланнекым, еціеже н к Тлтарскымк странамк н ДмлашЗ н Фаграшоу ХерцЕг и съвсрннскомоу ванств# господина н wnа полк по въсЕмоу подВнавіоу даже н до ЕЕлнкааго Діорѣ н Дръстр8 градоу владалЕцд , влагопронзволн господство мн... н дарова... сън късечестныи урнсовЗлк... монастырю Свлvгкн Трещи.. ,"2Т7 Huit ans apres, en 1387, Mircea le Grand — le fils de Radu Negru — a emis un „hrisov‟ de donation pour le monastere mentionne, dans

271 Ibid. p. 3.
4,5 Ibid., p. 9.
*’• C. Brătescu, Românii și Vulgarii — cf. lo recueil d’etudes: Elsa și G. Di-mitriu — Sorea, Dobrogea românească, p. 72,
477 „+ Moi,.. Io Radoul grand voAvodo ot prince, qui gouverne et qui rAgne sur tout le pays oungro-valaquo et sur les rAgions situAes au-delâ dea montagnes et encore sur celle» situAe» du cdlA dos Tataros el duo d'Aiulaș et de Făgăraș et souverain du Banal de Severin et dos deux inoltiâs de tout le territoire traversă par le Danube et infime juiqu'â la grande Mor et înnttre de la cită de Dirstor — Ma Seigneurie a blenvoulu... ol a accordfi co trfis respeotablo chrisoa... au monastăre de la Haini» 'i’rinită,.
Cf, B, ’P. Jlasdeu, Etymologicum Magnum llomaniae, tom, IV (Bucarest 1898), pp, CCLXI - CCbXll. ' ’

lequel il s’attribue les memes titres, formules identiquement. Hasdeu cîte le document seulement en traduction roumaine. Nous le reproduisons d’aprâs un original slavon, emis quelques annees plus tard:
Iw Мирча ПелнкыГі iioееодд и Самодр'ъжавнкій Господний ВЧvСЕН ЗЕМЛИ ХггрОПЛЛХ’iГiСКОЙ II ЗЛПЛЛНИНСКЫМ ЕЦ1ЕЖЕ II К TdTdpcKlhM СтрЛНЛМ н (ІмлдіпЗ и Фагрлш*» ХірЦЕГ и СъвЕріінсколдЗ БанствЗ Господннк и ivка пол по ВЪСЕЛЛЗ Под8iМКIО\", ДЛЖЕ II ДО IIЕЛИКаГО Діорѣ и Дрьстр# град8 Сдл’іодоръжсцъ дават Господство мн cie ivpізмо..278
Еп 1390, dans Ie trăite avec la Pologne, le prince Mircea s’intitule: „Terrarum Dobrodicii despotus et Tristri Dominus‟.279

D'autres actes emis par Mircea Ie Grand continuent de paraitre jusqu'â sa mort avec les memes titres; voire la formule sus-citee figure sans aucune modification aussi dans les documente emanant du prince regnant Michel, et des autres successeurs de Mircea au trone de la Vala-chie28°. Toutefois, lorga est d'avis qu'en depit de l'authenticite indiscu-table de ces documente, „il ne faut y voir ... que la reapparition sans signification reelle et actuelle d'une ancienne formule de chancellerie‟ 281 282. Donc au commencement du XV-e siecle, la Dobroudja a ete deja occupee par les Turcs. Elle a passe par consequent des mains des Valaques dans celles des Ottomans. C'est le sultan Mehmet I-er lui meme qui a dirige avec un zele ardent la colonisation de la Dobroudja avec des paysans asiatiques — avec des „Yourouks‟ (= <pâtres>) — de l'Anatolie et de Karamanie ?82.. Mais meme quand la colonisation turque etait dans

278 „+ Moi, Io Mircea, grand voăvode et prince autocrate de tout le pays oungro-valaque et des răgions situăes au-delă des montagnes et encore de celle situăes du cătă des Tatares et duc d'Amlaș et de Făgăraș et seigneur du Banat de Se-verin et des deux moitiăs de tout le territoire traversă par le Danube et тёте jusqu'â la grande Mer et autocrate de la cită de Dîrstor — Ma Seigneurie donne cet ordre.,.‟
Ce document porte la date: 23.IX.1406.
, Cf. P. P. Panaitescu, Documentele Țării-Bomânești, Bucarest, 1938, p. 68, nr. 15.

27» cf   Drotts nationaux et poliliques des Boumains de la Dobrogea-Considerations hiștorpques. lassy, 1917, p. 46;,C. Brătescu, Bomânii și Bulgarii — dans le recueil, d'ătudes; Elsa și G, Dimilriu — Sorea, Dobrogea românească, p.72. •. -   280 Cf.iP. P; Panaitescu, Op. cil,, pp. 81, 91,104, 110... nr. 20, 24, 30, 32...

281   N. lorga, Droils nationaux et poliliques des Boumains dans la Dobrogea,
p. 47. ') k * ':l   '

282   N. lorga, Ibidem, p. 48.

son plein, une preuve documentaire tres serieuse nous renseigne sur la presence pregnante de la population roumaine en Dobroudja. En effet, voici ce que Pillustre historien polonais du XV-e siecle, Jan Dlugosz, nous raconte sur la sanglante defaite de la croisade commandee on 1444 â Varna par Jean Corvin de Hunyadi: „... Fugientibus autem Un-garis, Walachis et aliis de exercitu Regis, talis timor pedibus addebat alas, ut Woiewoda loannes Capitaneus exercitus, qui certos ductores babuit, in duobus diebus et noctibus, ad ripam Danubii el ad passum Lafflocze 283, demum in Walachiam evolavit, quidam in tribus, quidam in quatuor diebus, quidam vero in quinque diebus et noctibus etiam nihil comedentes, ad eandem Danubii ripam pervenerunt, ad quam in decern vel octo ad minus diebus communiter equitando vix perveniri potest per desertum ipsum, in quo nihil ad usum humanum est reper-tum et plerique tribus equitando diebus nullas etiam aquas reperierunt et non pauci siti languebant et inedia. Tanta inerat miseries fugientibus cupiditas fugiendi... ‟ 284

Donc les combattants chretiens, affolespar la panique, s'enfuyaient — poursuivis par les Turcs — vers la cite valaque FLOCI 285 de la rive gauche du Danube, comme vers le supreme but de leur salut. Mais chemin faisant, la plupart d'entre eux, ignorant completement les routes de Dobroudja, s'egaraient et mouraient de faim ou de soif et de froid. A cet egard, voilâ comment Dlugosz — avec son talent d'habile narra-teur — complete son tableau qui se caracterise par un effroyable rea-lisme: „.. . Praeler autem Walachos пето quo tenderet scivit, nam quis-que ad

eam se partem convertebat, ad quam ipsum aut impellebat timor, aut ab ipsa fortuna trahebatur. Nulla enim ratione iter agebant, qui sine Walachis fugiebant. Hi siquidem interdiu per solem, nocte vero

283 Sous cette bizarre forme se cache le nom de la citd valaque FLOCI, situ£e au bord du Danube, â l’embouchure de la гiviёгe Ialomița. L’explication de la genese de „LAFFLOCZE" chez Dlugosz est, d’apres nous, Ia suivante; les Roumains, qui conduisaient les fuyards vers le Danube — pour qu’ils puissent se sauver en Valachie — ont dd exclamer devant eux, par un pro-cessus spontani de localisation linguistique: „LA FLOCI! LA FLOCI!" Comme parmi les fuyards se trouvaient certainement aussi des Polonais, Dlugosz a pu en-tendre directement de leur bouche cette expression, qu’ils croyaient âtre le nom тёте de la viile roumaine.
281 loannis Dlugossi seu Longini canonici quondam Cracoviensis Historiae polonicae libri XII — Lipsiae, anno 1711. Tomus I, col. 809, sous l’annăe 1444.
A ce temps-la, la viile I’LOCI âtait un trâs important centre cominercial ayant d’amplcs relations avec l’Orient, oii l’on exportait toute sorte de marchan-dises, qui constituaient de richcs produits de la Valachie. On peut juger â quel de^re remarquablo do d6veloppement urbain est arrivd cette citâ d’aprts le fait qu’elle avait 38 6glises et qu’elle groupait autour d’ollo - comme capitale administrative — 26 villages. Cf. Marele dicționar geografic al Romdniei... do Geor^e I. Laho-yan, g-1 C. I. Brătianu și Or. Tocilescu. Voi. III (Buc., 1900), p. 389 — s.v FLOCI (Cetatea sau Orașul-do-Floci). H

per stellas etsi quandoque circuirent tuto tamen ad Danubium prefecți sunt. Qui autem ducibus Walachis caruerunt, aut ad Teucrorum loca; quae Christianorum esse putabant, pervenerant, aut errore, aut frigore, aut denique ipsa inedia perierunt, ita quod plures de exercitu Regis James et plures frigus extinxit, quam Teucrorum gladius interemit.
Quod si Teucri ab ipso Rege prostrati non cecidissent et insequendi fugientes non comprehendissent, vel perdidissent, aut si ad Danubium usque venissent, prosequentes fugientes flumine omnes mersissent..286
Donc, les Valaques, en leur qualite d’autochtones en Dobroudja — connaissant tres bien la region — etaient les seuls qui pouvaient sauver les fuyards, les dirigeant vers FLOCI et meme en les passant en barques de l’autre cote du fleuve sur le territoire de la Valachie.
Enfin, toujours sous l’occupation ottomane, nous surprenons plus tard — vers le declin du XVII-e siecle — la presence des Roumains en Dobroudja. Elle res-sort d’un recit du prince moldave Dimitrie Cantemir, qui la consigne dans deux de ses oeuvres 287. Le savant humaniste raconte que, dans ses voyages de Moldavie ă Constantinople, il traversait la Dobroudja et que, dans le village Alibeg du dep. Toulca — aujourd’hui „Alibechioi‟ 288 (Alibeg + chioi = <le village Alibeg>) — il etait heberge par un boîard turc tres hospitalier. Une fois, il est arrive lă le jour de la Saint Phokas et a vu avec etonnement que les serviteurs de boîard musulman, son hote — proprietaire de terres agricoles — restaient dans la cour sans rien faire. Ayant demande des explications â son amphytrion, le prince apprend de la bouche de celui-ci que ce jour-lâ — etant le jour de St. Phokas — ce n’etait pas permis de travailler dans les champs, car

286 Dhigosz, op. cit., tomus I, col. 809—810.
287 D abord, il 1 a r£dige en latin dans sa Historia incrementorum atque decrementarăm Aulae Othomanicae, qui fut imprimee pour la pгeтiёгe fois en an^lais aprfes sa mort, en 1734, â Londres.

Dans la traduction roumaine de Dr. los. Hodosiu, Istoria imperiului otoman
— creşterea şi scăderea lui. Cf. Partea I (Bucureşti 1876), p. 310 sq., note 123.
Plus tard, Cantemir a 6crit ce тёте râcit, sous une forme d'une rare beaute
— mais tout â fait diferente, quoiquo lo contenii soit en essence le тёте - dans le livre consacri â la religion islamique, qui a păru on russe Й Petersboui-gdeson vivant, en 1722, sous le. titre; Кнiгa сустiма или состоянiе Мухаммедянскiя релiгiи. налечата ся повсляниiемъего Величества Петра Велiкаго iмперлтора и само* держца всероссийскаго. Въ тупографiи царствующаго Саиктъпi гербупха. Пята 1722. Декабря въ 22 день. Cf. ici: lo cliapitre XV, pp. 142—143.
Voir aussi l'excellente traduction roumaine de Virgil Cîudea.
Dimitrie'Can-temir, Sistemul sau întocmirea religiei muhammedune. Bucureşti 1977 un °17— 218. <••'* * v ' » rt • -
Cf. O, 1 afrali, La Iloumanie transdUnubienne (la Dobroudia) Paris 1918, pag. 132, note 2 et pag. 133, n. 2. J
346
le saint se vengerait sur ceux qui ne le respecteraientpas, en leur met-tant le feu â la rdcolte de ble.
Chose evidente, les ,Turcs d'Alibeg et des autres localites n'ont pu emprunter le culte de Phokas que d'une population roumaine de Dobroudja car il n'y a que les Roumains qui, par etymologie populaire, ont pu associer le feu — en roumain focul —- avec Ie nom Phokas du saint.288 289.
D'ailleurs, â cette occasion, Cantemir mentionne aussi d'une faţon directe et precise la presence des Roumains en Dobroudja, en les appe-lant Mullani — c.-.ă-d. Valaques ou habitants de la Mountenie — sous la forme altârâe Multania, chez certains ecrivains du passe 29°.
Donc, la fin du XVII-e siecle constitue encore un jalon important pour la presence des Roumains dans la province situee entre le Danube et la Mer Noire.
Enfin, la delivrance de sous le joug ottoman arrive apres la guerre de 1877—1878, quand cette province revient politiquement â l'Etat roumain.

*
* *

Si l'on jette un coup d'oeil sur les dominations politiques de la Dobroudja, qui se sont succedees â travers les siecles, on est tres etonne de constater comme elles ont ete nombreuses et diverses:
Au commencement du I-er millenaire, cette province a connu la souverainete des Romains, puis elle a passe sous la domination des Byzantins, c.-â-d. a ete integree â l'empire romain de l'Orient. Apres cela, elle a eu â plusieurs reprises pour suzerains les Genevois et les Venitiens. Puis elle fut envahie par les Slaves, qui ont ete succedes temporairement par les Petchenegues. Des mains de ces derniers, elle a passe sous la domination des Cumans, et apres, sous les Tartares. Puis ce sont les Valaques qui l'ont occupee, l'ayant integree ala principaute Ţara Românească sous Mircea le Grand. Finalement, cette province est tombee sous le joug des Turcs. D'entre toutes ces dominations, la plus dure a ete la domination ottomane, vu qu'elle a eteune veritableepoque d'esclavage, qui a dure presque cinq siâcles! Tandis que les autres barbares se considâraient satisfaits de recevoir de la part des autoch-tones une dîme convenable, ces derniers conquerants — ayant amene massivement des colons turcs dans toute la Dobroudja — les ont dâposâdâs de leurs biens et surtout do Jours proprietes foncieres. Ainsi,

288 Cf. Petru Caraman, L'ethnogravhe Cantemir et le folkloredu Proche-Orient — extrait du pâriodique: DACOROMAN1A, Jahrbuch fur ostliche Latinităt, hgg. von Paul Miron, Frelburg-Milnchen, 1974, 11, p. 323 sqq.
î,e Cf. Caraman, Ibidem, p. 324.

ces autochtones, qui etaient pour la plupart des Valaques, sont devenus meme leurs esclaves. Toutefois, le principal a ctâ que sans egard pour leur situation sociale de parias, ils ont continue de rester lâ inebran-lables, en bravant toutes les advcrsites pendant un demi-millenaire, de sorte que l'eloment roumain s'est montrâ capable de resister en Dobroudja avec une constance digne d'admiration.

Nous avons poursuivi jusqu'ici la permanence de l'element ethni-que roumain en Dobroudja depuis sa formation jusqu'â nos jours.

Ayant en vue les documents presentes plus haut dans se but, nous pensons que personne ne pourrait contester raisonnablement aux Roumains le caractere d'autochtones dans cette province de la peripherie orientale de leur pays.

Neanmoins, il nous reste encore â tâcher de reveler comment s'expli-que la connaissance tellement familiere non seulement de l'image de la la mer en gâneral, mais de la Mer Noire meme, bien au-delâ du Danube, dans toutes les autres provinces de la Roumanie jusqu'â l'extreme Ouest et â l'extreme Nord.

CHAPITRE VI-LA TRANSHUMANCE DES BERGERS ROUMAINS VERS LA MER NOIRE ET SON ROLE NIVELATEUR EN MATIERE DE LANGUE ET DE FOLKLORE

1. LE REFLET DE LA TRANSHUMANCE DANS LA LYRIQUE POPULAIRE ROUMAINE

Ce qui est borș de doute, c'est que la transhumance de nos pâtres des Carpathes â la Mer Noire — vers le Sud de la Bessarabie et vers Dobroudja — a constitue ches les Roumains la circonstance qui a favo-rise le plus la diffusion des creations folkloriques contenant le motif de la mer sur tout le territoire de langue roumaine.

Nos bergers ont eu le role providentiel d'un ohainon, qui faisait la liaison entre la population roumaine permanente de Dobroudja et entre les Roumains de l'intârieur do la Dacie.

La transhumance pastoralo do la montagne â la mer et de la mer â la montagne s'esț reflâtde tros clairement dans notre folklore. Comme nous l'avons dâjâ vu, cllo est âvoquâo par plusieurs noMs dâdiesau berger.291

-

1,1 Voir plus haut, p. 292, ,

Outre cela, parmi nos ballndoe populaires ayant pour theme Ia vie pastorale, il existe une — celle do „Mircea Ciobanul44 („Mircea le Berger44) — qui contient un splendide tableau de la transhumance des Carpathes vers les âtangș du Danube, â la „Balta*4 2B2.

Dans une doina recueillie par nous en 1920, dans le village Vaideeni du departement VIIбea — situe au beau milieu des montagnes, — la jeune fille implore son bien-aimo de no pas partir si tot dans la steppe danubienne, de la fațon suivante: — „Reste encore, mon chări, ne t'en vas pas, I Car je vais te baigner dans du lait frais! / — Meme si tu vou-lais me baigner dans de l'eau sucree, / J'ai deja mis la selle sur mon âne / Et je suis parti vers le Bărăgan.293

De cette chanson, il ne resulte pas clairement si Ie but du voyage du jeune berger est la „Balta14 ou la Mer Noire. On peut supposer comme probable et l'un et l'autre, vu que pour arriver ă la mer il devait neces-sairemenet traverser la plaine de Bărăgan. Et il pouvait

s’arreter sur le rivage du Danube ou continuer son voyage plus loin, au-delâ du grand fleuve.
Ce qui est particulierement interessant, c’est que le heros de la doina — dans les vers qui suivent — determine de la maniere la plus precise, selon le calendrier, les termes limites de la transhumance: Â la grande Sainte Mărie, / Je fais descendre mon troupeau dans la vallee / Et je m’en vais pour ne plus revenir / Qu’â la Saint Constantin... ‟ 28*
. . ;
Donc Ie sejour du berger avec son troupeau au hivernage („la iernatic**) — ci-inclus le voyage aller et retour — dure â peu preș neuf mois: du 15 aout jusqu’au 21 mai; tandis que l’estivage des moutons dans Ies pâturages des montagnes — l’ainsi nomme, en roumain, văratic — ne durait que trois mois: du 21 mai jusqu’au 15 aOut.
Cette determination exprimee dans le doina sus-citee est valable tout aussi bien pour la transhumance plus courte jusqu’aux bords du Danube — jusqu’â la „Balta44 — que pour]a transhumance plus loin-taine jusqu’au bords de la Mor Noire,

Cf. Ies admirables variantes dea collections folkloriques: G. N. Mateescu Jialade. Vălenii-de-Munto, 190‘J, pp. 3 — I2; Gr. Croțu, Folclor din Oltenia si Muntenia- cf. FOM, V, pn. 329-335,
ги — „Mai stăl, nade, nu la duca, /СЛ te-oiu soîUda-n lapte dulce!1' „— De m-ai scălda și-n ваiiиг, / Am pus șeaua po măgar / Și-ani plecat la Bărăgan !" Cf. «ț Petru Caraman, Colleetion folkl. inedite,
2M .....La Stntăinăria mar», / lini pogor turma de vale / Și mă duc si nu
mai vin/PIn’ia Sflntul Costandin I..Cf. 1*. Caraman, Collection folklorique ine-

2. INFORMATIONS FOURNIES PAR DES PÂTRES ROUMAINS SUR LEURS PROPRES MIGRATIONS
Sur la transhumanco des Carpathes â la Mer Noire, nous posse-dons aussi do prâcioux renseignements recueilliș directement de la bouche de nos pâtres. Ainsi, un vioux bergor — habitant dans les montagnes d’Oltânio (dâp. Gorj) — se rappelant les annâes de sa jeunesse, passee â l’âlovagc dos moutons, raconte avant 1906: „Nous partions de la montagne avoc les moutons on autoinnc et nous allions jusqii'h la Mer Noire,.. Nous traversions la riviâre Olt vers le Sud et puis nous mar-chions le long du rivage du Danube. Nous passions de l’autre cote du Danube par Oltcnitza dans le pays turc. Personne ne nous demandait: d’oii est-ce-que vous venez et ou est-ce-que vous allez?... Nous mar-chions sans interruption pendant six semaines environ et lâ en Dobroudja nous restions approximativement jusqu’â la Saint Georges”.295
L’information donnâe par ce berger sur]a duree du sejour â la mer concorde avec la determination relatee d’apres la doina citee plus haut, car au terme de la St. Georges, il faut ajouter plus d’un mois pour Ie voyage du retour.
Un autre montagnard du dep. Gorj — du village Cernădia, corn. Baia-de-Fier — ancien berger, a donne aussi de precieux renseignements en liaison avec ses peregrinations de la montagne â la mer: „J’ai ete berger pendant sept-huit ans environ. J’avais Γâge de vingt ans, quand j’ai commence â m’occuper de l’elevage des moutons. Alors, j’etais jeune, encore celibataire... Pendant l’âte, je restais ici â la montagne; mais â l’approche de l’hiver, je partais au loin. J’ai ete avec les brebis jusqu’au pays des Turcs, en Dobroudja, il y a plus de quarante ans depuis lors. J’ai ete jusqu’â la mer... Nous partions en automne d’ici de la maison, de la montagne... II y avait aussi des Transylvains („Ungureni”) avec nous. Nous allions lâ ensemble. Nous

conduisions de compagnie trois-quatre „ciopoare” de moutons. Nous allions jusqu’aux environs.de Bucarest et ensuite nous traversions le Danube par le port: nous faisions monter les brebis dans le bac et les passions sur l’autre rive du fleuve.... dans le pays turc. Nous les gardions au pâturage depuis l’automne jusqu’au printemps.” 200
Voici maintenant l’attestalion d’un berger roumain de Transyl-vanie — du grand village Săliște (dop. Sibiu) — se referant. aux memes circonstances; „Ici [c.-â-d. en 'l'ransylvanio], on s’occupait en premier lieu de l’âlevage des bestiaux ,.. On oommențait â passer avec les

Cf. Candrea — Densusianu - Sponuitia, on. cit., p. 15. nr. VI.
2M Ibidem, I, p. 23, nr. XXIII.

moutons en Roumanie; ensuite on passait Ie Danube en Dobroudja ... Pendant l’âtâ, on venait â la montagne et en automne on s’en allait de nouveau en Dobroudja â travcrs la Valachie. II y faisait plus chaud. Apres, les gens ont commence â raster par lâ. II y en avait plusieurs qui se sont etablis lâ avec leurs bestiaux.-..“ 21,7
Les trois bergers,dont les dcclarations ont âtâ citees-plus haut/’’*" nous attestent l’existence de la transhumarice comme une realitâ pastorale d’ancienne tradition, aussi bien dans le monde rural du versant meridional des Carpathes, situâ en Valachie, que dans celui du versant septentrional situâ en Transylvanie.
D’autre part, ils dcterminent de Ia meme maniere la direction et la durâe de la transhumance.
Ce qui nous frappe surtout, c’est le fait que ces informateurs nous parlent tous les trois avec insistance de la Dobroudja et de la Mer Noire comme dernier but de leur peregrinations avec les troupeaux â travers la Valachie. Ils nous font aussi savoir que le point de passage du Danube etait le port Oltenitza, ou ils embarquaient leurs moutons sur Ie bac pour les transporter de l’autre cote du fleuve.
En meme temps, nous sommes informes que, dans leur voyage vers la mer, plusieurs bergers s’associaient avec leurs troupeaux et ce qui est le plus important â savoir c’est que parmi ceux-ci se trouvaient aussi des „Ungureni", c.-â-d. des Roumains de Transylvanie.
Un fait qui presente un interet tout special est devoile par l’information fournie par le berger transylvain du dep. Sibiu, qui nous dit que plusieurs bergers transylvains, qui allaient avec leurs moutons â la mer, ne retournaient plus chez eux en Transylvanie, mais ils s’etablissaient en Dobroudja, ou ils amenaient aussi leurs familles. En d’autres termes, cela veut dire que certains d’entre les bergers transhumanta faisaient oeuvre de colonisateurs dans la province situee entre le Danube et la Mer Noire, ou ils etaient attires par le climat plus doux et surtout par les riches pâturages pour leurs brebis.

LA TRANSHUMANCE DES PÂTRES TRANSYLVAINS, D’APRftS LES RAPPORTS DE L’AGENCE DIPLOMAT! OUE AUTRICHIENNE DE BUCAREST

Une grande source, qui nous offro uno surprenanto richesse d’informations des plus yariâos — ayant on bonno pârtie pour objet la vie des pâtres transylvains et leurs migrations avec les troupeaux â tra-

w Candrea - Densuijanu - Bperantla, op. cit., II, p. 106, nr. XLV.

vers les principautes roumaines et surtout ă travers la Valachie — est constituee par les rapports que les agents diplomatiques autrichiens de Bucarest envoyaient aux hautes autorites de Vierme. Notamment les nombreux rapports redigcs scrupuleussement et d’une fațon trâs detaillee par le consul Michael Merkelius 208 sont pleins d’interet.

Toutefois, ces documents n'insistent pas specialement sur les bergers transhumante qui allaient avec leurs troupeaux jusqu'â la Mer Noire dans les abondants pâturages du Dobroudja. Les agents diplomatiques autrichiens n'etaient interessâs que de la transhumance en general, indepcndemment du fait que la migration des pâtres s'arretait aux âtangs du Danube ou elle se prolongeait au-delâ du fleuve jusqu'en Dobroudja.
Nâanmoins, nous rencontrons aussi des passages, d'oii la transhumance â la mer ressort tres clairement. Ainsi par ex., le consul Brenner dans un long rapport de 1807.V.l 6 — sur la situation des pâtres tran-sylvains, qui allaient en Valachie pour le hivernage de leurs troupeaux — il fait allusion au nombre des moutons se trouvant au-delâ du Danube: „...die Anzahl der jenseils der Donau verbleibenden siebenburger Scha-afe..:* 2".
II est evident que les troupeaux d'au-delâ du Danube apparte-, naient aux bergers, qui les avaient hivernes en Dobroudja aux alen-tours de la Mer Noire. ц .
•Une preuve convaincante sur l'anciennete de la transhumance des bergers transylvains vers le Danube et Ia mer est constituee aussi par le fait que les consuls autrichiens l'invoquent parfois comme un usage consacre par une vieille tradition: „...nacA dem allhergenommencn Gebrauch..ou encore: „... nach dem allen Gebrauch.. ,"301.
Puis, lorsque Merkelius proteste contre Г augment ation de la taxe nommee ,,oierit" (,;Winter-Schaftaxe"),' il fait aussi appel â la bonne tradition, d'apres laquelle cet impot etait autrefois beaucoup plus supportable: „...seit uralten Zeilen zu geschehen pflegte...41302
Dans leurs rapports, les consuls de l'Autriche font tres souvent allusion au passe, qui apparaît comme un ideal de traitement vis-â-vis des bergers transhumante de Transylvanie.

Ce consul autrichien trds in6ritoiro — par la nianidre exemplaire dont il s'est acquit6 de sa mission diplomatiquo — ost mort on ploine activiU â Bucarest. Son вёрисгe s'y trouve au cimetitre 6vang61ique. Sos fundrailles ont ou lieu le 9.V1L 1806.
*** Cf. Documenta privitoare la istoria llomânilor — culese do Budoxiu llurinu-zaki și publicate de 1, Njstor. Voi, XIX, partea 2-a (CornAuți, 1938), p. 418.
Documente JIurmuzald, XIXa, p. nr. XCV1I — do Bucarest' 1800.IV.15. *01 Ibid.
"* W-, voi. XJXj, p. 782 - doc, nr. DCC1X, do Bucarest, 1796'VII'll-

Parmi les pâtres roumains du Nord des Carpathes, ceux qui etaient, originaires de Țara Birsei jouissaient meme de privildges speciauxsti-pules dans des documents anciens emis par les princes valaques. Ainsi,, dans un acte signâ par le princo „Mihai-Vodă Suțu", nous lisons: „...tous les etrangcrs... doivent payer le „vakarit" comme d'usage> exceptes les Boursans de Transylvanie, selon un privilege qu'ils ont en mains, ne payront que 33 aspres par piece; mais tous les autres ctrangers devront payer, selon l'ancien usage, G6 aspres.. ,"303
On peut se rendre compte comme la tradition de la transhumance etait enracinee chez les pâtres transylvains par le fait qu'ils n'ont pas renonce de continuer d'aller avec leurs troupeaux — pour les hiverner en Valachie aux etangs du Danube ou au-delâ du grand fleuve — en depit des circonstances, qui leur etaient assez souvent tres adverses.
Ils bravaient les abus et les violences des Turcs ou des „vatafs de plaiu", qui leur enlevaient de force les brebis et les agneaux.304 Ils supportaient aussi les impots douaniers qui devenaient chaque annee de plus en plus accablants. Mais ce qui est surtout etonnant, ilsn'hesj-

taient pas de braver la guerre des Russes avec les Turcs, qui se deroulait sur leurs routes en Valachie et de l'autre cote du Danube.. ,305

L'Etat autrichien intervenait frequemment par ses representants diplomatiques de Bucarest pour la protection et la defense des droits traditionnels des bergers transylvains et assez souvent avec des re-sultats positifs, etant donne qu'a la suite de ces interventions les princes valaques prenaient des mesures severes pour remedier beaucoup d'incon-venients. Ainsi, nous signalons l'existence, d'un document emis par Mihaiu-Vodă Suțu, qui ordonne aux „vatafs de plaiu" („Plaien-Va-tafs") de se comporter le plus correctement et de ne pas molester ces bergers, en specifiant particulierement ceux qui etaient originaires du departement Sibiu et de „Țara Bîrsei": „Wir machen Euch hiemit kund und zu wissen wegen den Burzenlândern und Hermannstädter Schaaf-Wallachen, welche als k.k. Unterthanen mit ihrem Vieh wegen Weyde und zur Auswinterung aus den k.k. Landern in die Wallachey kommen.. Z*300

Ceux qui auraient ose transgresser cet ordre, etaient menaces de peines les plus dureș! Dans le document respectif, figure aussi le tableau avec tous les plaiuri de la frontiâro austro-hongroise, ou l'ordre du prince avait etd eпvoyë.307 * * * * * *

203

*«4

206 p. 185.

307

Ibid,, voi. XIX,, p, 217 — doc. nr. CXCII, do Inși, 178VX1.9

V0.,'vX.lXh P' nr. CCCLX11I. de Brașov, 1788.VI.5.

Ibid., voi. XIXi, p. 378 — nr. CCClI.dn Bucarest, 1788'1'4 ot voi XIX* de Bucarest 18O3'ГГ2.

/țtd., voi. XIX|, p. 620 — nr, DXV, da Bucarest, 1792'IX'29

Ibid,, p. 621. ' . ,Л4'* .

Mais l'Etat autrichien intervenait aussi pour les pâtres transylvains ses sujets, meme ă Constantinople aux autorites turques pour leur demander les dcdommagements dus â cause des rapts de brebis commis par des soldats turcs au detriment de ces gens.308

Comme on voit, la question des bergers transylvains se trouvait au centre meme de l'attention des diplomates autrichiens de Bucarest, constituant un des problemes capitaux qui les preoccupait. Et ce fait etait tout â fait naturel si l'on pense que la transhumance des „Ungu-reni" en Valachie presentait des proportions vraiment impression-nantes, comme il ressort fort clairement du rapport consulaire de 1792.1.22. redige par Merkelius, qui se montre tres inquiet de la destinec des troupeaux appartenant aux pâtres transylvains, dont le nombre de brebis s'elevait â 1.500.000 et celui du gros betail â 80.000!

„...Die Schafhirten mit ein und ein halb Million Schaafen und ■80.000 Siiick grossen Vieh.. ,"309

D'aprâs ce qu'il ressort des rapports consulaires autrichiens de Bucarest, les bergers transylvains entretenaient aussi des relations ■commerciales avec la viile Constantza — ou ils vendaient toutes sortes de fromages, de laine, de la viende de mouton, etc. — ce qui constitue une preuve indubitable qu'ils frequentaient tres souvent la Dobroudja avec leurs troupeaux.

§4 D'AUTRES SOURCES ALLEMANDES SUR LA TRANSHUMANCE ROUMAINE, PROVENANT DE TRANSYLVANIE MËME

Parmi les sources allemandes, nous ne pouvons omettre la preci-euse contribution â l’etude de la transhumance des pâtres roumains de Transylvanie, due aux hommes de Science saxons originaires eux-memes de cette province.
Ainsi, J. Hinlz affirme, en 1876, qu’environ 200.000 bergers „con-duisent pour l’hivernage les troupeaux — par de nombreuses routes et sentiers — dans la plaine, vers le bas-Danube.. ,“310
II reiate aussi que le long do la frontiere carpathique, existaient, â son epoque, „neuf jusqu’â dix gorges“, qui etaient „les points de jonc-
808 Cf, le rapport adressfi par Merkolius au gouveriwnwntde Transylvanie: Documente Hurmuzaki, voi. XIXa, p. 185, do Bucarest, 1803’1’12.
îe* Documente Hurmuzaki, voi. XlXj, p. 587 nr. CCCGLXXX1V, de Bucarest, 1792.1.22. i ' l ......
3,0 Johann IJintz, Das wandernde SiebenbUrgen. Kronsțadț, 1876, p. 6.
.354
tion“ entre Ia Transylvnnie et les principautes roumaines. C’est par lâ que les pâtres transylvains traversaient les montagnes.311
En meme temps, Ilintz nous fait connaltre un fait tres important, qui favorisait au plus haut degrc la transhumance des bergers roumains , citoyens autrichiens: „Nos reglements de douane sont si bien arrangâs, que les bestiaux des Transylvains se trouvant â 1’etran-ger — [c.-â-d. dans les principautes roumaines] — sont consideres lâ comme indigimes et par consequent leurs produits sont exempts des taxes de douane.“ 31a
lîvidemment, cela constituait un ideal pour les pâtres transylvains, qui de cette maniere etaient encouragâs de continuei' assidâment leurs migrations transhumanles, d’apres une tres ancienne tradition.
Un autre Saxon, gâographe de profession, Heinrich Wachner — dont l’activitâ scie.itifique se deroule pendant Ia premiere moitie du XX-e siecle — nous fourrit aussi de fort interessantes constatationssur la transhumance de nos bergers transylvains, ayant en vue d’autres aspects de ce phenomâne.
Se râferant en pârticulier aux alpages situes au-delâ de Ia zone forestiere, dans les hautes montagnes Bucegi, il reiate qu’ils servent en ete de pacages aux troupeaux de moutons du departement de Brașov, mais pendant une courte periode de trois mois. 313
Â cette occasion, Wachner met en lumiere d’une maniere tellement perspicace la vie de nos pâtres, par ce qu’elle a de plus specifique et de plus ancestral, que nous preferons citer ses consideralions en original: „Lebens — und Wirtschaftsweise der wetterharten rumânischen Schaf-hirten in den primitiven Sennhiitten (stîna) spielt sich, von der Kultur der Gegenwart unberiihrt, in denselben urtumlichen Formen ab wie vor Jahrtausenden. Dem Rumanen sind die Gebirgsschafhirten. ihre Herden und Bunde und der ruckständige Wir tschaftsbetrieb der Stînen als lebendige Zeugen aus der Urzeit seines Volkes besonders lieb und wert. ,.314.
Des opinions non moins valahles par leurobjective justesse a exprime Je meme auteur dans une âlude geographique sur la Roumanie — parue vers 1920, dans]c cadre du continent european 315 — ou il esquis-

îU Ibidem.
У11 Ibidem, p, 4fi.
s,a Ihdarh’li Wurliiuu*, Kranuliidter Heitiuit uml Wamlerbuch. Kronstadt — Brașov, 1‘J34, p. 291.
su 11. Wachiier, o/j. aii., p. 291.
llainrkli Wiicluior, RUMÂNI UN - Sondordruckiuw Andree-Heiderich-bieguf Geugniplde des WeKhuiideh. Bd. | — Eiiiuiia, 4-ti' Aullngo, s,a.

Voir ici ie premier chapitre Intitula „bage, (Irenzon, Bewohner": pp. 421 —
35 5
se une caractârisation du peuple roumain, dont les traits ethnopsychi-ques les plus saillants se ressentent beaucoup de leurs intime adhe-rences avec une archi-vieille tradition pastoralo. II voit dans nos bergers les repr6sentants les plus authentiques de la nalion roumaine, vu que — d'aprâs lui — c'est en eux que se reflâtoht de la faţon la plus pure les âlâments cssentiels do notre race: „Am reinrassigsten hielten sich jene Teile des rumanischen Volkes, die als Wanderhirten in Sommer die alpinen Matten durchzogen und ihre Winterquartiere auf den Rumpf-flachen der niedrigcn Gebirgsteile odor gar weit im Siiden in den Donauauen hatten‟.31e
Et Wachner finit ses judicieuses remarques avec les suivantes re-flexions, qui impliquent les resultats, vraiment providentiels pour Ies Roumains, de la transhumance: „...Die Wanderbewegungen der Hir-ten, fur die auch Staatsgrenzen kein Hindernis bildeten, brachten allen Teilen des rumanischen Wohngebietes gleichartigen Volkszuwachs, wirtken ausgleichend, und so kommt es, dass das rumânische Volk, trotzdein es bis vor kurzem in vier Staatsgebiete gespalten war, in Tracht, Denkungsart und Lebensftihrung geringere Unterschiede aufweist als irgend ein anderes Volk Europas‟.317
II est evident que le savant Saxon, par ses subtiles reflexions que nous venons de citer, a fait la preuve d'un esprit tres penetrant et ă la fois d'une objectivite, qui peut servir de modele aux investigateurs scientifiques.

§ 5. LA TRANSHUMANCE DES PÂTRES ROUMAINS, D'APRES EM. DE MARTONNE
Sur les migrations transhumantes des pâtres roumains des deux versents des Carpathes vers le Danube et au-delâ de ce fleuve vers la Mer Noire ont âcrit aussi d'autres hommes de Science avises: anthro-pogeographes, historiens, folkloristes et linguistes.
L'illustre anthropogâographo franţiais Emmanuol de Martonne» qui a fait pendant plusieurs nnnâos dos invesligations sur le terrain» dans l'ancien royaume de Roumanio et on Transylvanie, nous donne Jâ-dessus — dans une âtude spâcinle, publiâo on 1904 — do trâs precieux renșeignementB, qui concordent purfaitemont avec les informations re-cueillies de la boucho des pâtrftu niemo, que nous avons dâjâ relatees plus haut. 319
319 H. Wachner, op. cit., n, 422 «' Ibidem. И . I • -
356
I
Â l'egard des Carpathes meridionales, il a constate que: „Un des actes 7es phis importanta de la vie pastoralo ost lo dâplacement periodique des troupeaux et des bergers, do la plaino â la montagne et de la montagne â la plaino...‟ 31"
Et ayant place ses observations dans lo cadre comparatif, il accentue plus loin que: „...les Karpathcs meridionales avec la Valachie et la Transylvanie sont un des points do l'Europe, ou ces habitudes de transhumance sont le plus invctârâes et oii les parcours sont les plus longs... "319 Ensuite, se refârant â la Peninsule Balkaniquo dans son entier, en com-paraison des autres contrccs europeennes, qui connaissent la vie pastorale, de Martonne dit: „Des trois peninsules mediterraneennes, la peninsule des Balkans est la plus riche en contrastes de reliefs et de climats.. Aussi nulle part la vie pastorale et la transhumance ne sont elles plus anciennes et mieux conservees, grâce â l'etat primitif de civilisation oii les circonstances politiques ont maintenu ces pays‟.320 321 Puis, de Martonne reiate en

ce qui concerne les Carpathes, que: „...toute la population du versant Sud, meme une pârtie du versant Nord... gagne pour l’hiver les plaines steppiques de la basse Valachie et de la Dobroudja../1321 Relativement â la duree du sejour transhumant, selon le calendrier, il confirme ce que nous avons deja releve, que: „C’est â la St. Georges q ue les troupeaux arrivent dans la montagne, c’est la premiere quin-zaine de septembre qu’ils partent generalement pour les pâturages voisins du Danube, pour la Balta... Mais les troupeaux passent meme le Danube pour aller jusqu’en Dobroudja.. ,‟322

Au point de vue de la duree des phases transhumantes, de Martonne constate une coincidence surprenante entre les Balkans et les Carpathes: „Les dates du depart pour la plaine et la montagne sont les memes dans le Balkan que dans les Karpathes; le sejour dans les hauts pâturages dure de la St. Georges (debut de Mai) au jour de la Croix (15 Septembre). La duree du trajet de transhumance peut atteindre et depasser un mois.. ,‟323

Enfin, Ie savant anthropogeographo — se reforant â la transhumance chez les Roumains — fait la romarque suivante: „En fait, les

*** Ernmanuol do Martonne, La vie pastorale el la transhumance dans les Kar-pates nUridionaleș. Leur importance i^ographique et historique. Cf. „Zu Friedrich Hat zel s Cedaclitnle. Goplant nls Fealschrlft zum 60 aoburtstugv..Uiozig I904 p. 236. r n» .

iu

320

III

321

328

Ibid.

Ibid., p.

Ibid., p, Ibid., p. Ibid, p,

240.

236. 286-287. 240.

migrations des pâtres roumains apparaissent — malgre l’insuffisance des textes â leur egard — d’une ctendue ctonnante.. ,‟324

De Martonne nous a fait connaitre ses opinions sur la transhumance de nos pâtres aussi dans d’autres ouvrages.325 *

§ 6. LA TRANSHUMANCE CHEZ LES PÂTRES DES BALKANS D’APRES LE GREC Г.Г.320 ET D’APRES L’YOUGOSLAVE JOVAN CVLJlC

Г.Г., dans son interessant article intitula коитобрia'/oi 327, a relatâ, â l’cgard des Aroumains, qu’ils sont „les habitants monta-gnards de la plupart des regions de Thessalie, de l’Epire et de la Mace-, doine‟328 et qu’ils se seraient etablis dans ces contrees encore du Vl-e siecle, lorsqu’ils auraient emigre des Montagnes Ilaemus vers le Sud.

Se referant â leur maniere de vivre, Г.Г. constate que les Arou-maines — ces typiques bergers transhumante de la Peninsule — „menant une vie pastorale, montent en ete sur les sommets de la montagne Pinde, tandis qu’en hiver ils descendent dans Jes plaines des alentours de Thessalie jusqu’au littoral maritime de l’Epire..329

L’anthropogeogrâphe J. Cvijic, dans son chef-d’oeuvre sur la peninsule des Baîkans, s’occupe pareillement de la transhumance. Lui aussi il n’a en vue que le groupe dialectal roumain du Sud du Danube — les ainsi nommes „Aromounes‟ — concernant lesquels il dit â juste raison: „Ce sont par excellence les pasteurs transhumanta de la Peninsule, qui se

dcplacent des montagnes balkaniques les plus elevees vers le littoral et inversement.. ,‟330

11 esquisse meme les voies migratoires des „Aromounes‟: „On les trouve disperses dans les montagnes de la Peninsule, depuis la Stara Pianina — en Serbie et en Bulgarie — jusqu'aux montagnes du Pelo-ponese. Lâ, ils passent Pete, sans avoir â proparcr le fourrage pour l'hiver,

3it Ibid., p. 242.

825 Voir, Ejnm. dc Martonne: Essai de monographie geographique. Paris, 1902; Viața păstorească tn Carpații români — cf. la rovuo roumaine Coniwâtri literare, XLVI, nr. 2 (februar, 1912), pp. 121 — 127,

*34 Ii nous a 6t6 impossiblo do dâcouvrir quel nom se caeho sous ces initiales.

327 Лс!;ікдv ДукикХолаіоікбv fiKfiiSopâvov tniprAeiij NT. ПоХітои - тбро? IV, АЭЛvпаі, 1893-1894, р- 827-828

328 Ibid., p. 827.

329 Ibid.

330 Jovan Cvijld, La Peninsule llallianique, Geographio humaine. Paris, 1918,
p. 163. ° 1

puisqu'ils descendent avec les bestiaux passer Ia saison rigoureuse, soit sur le littoral de la Mer Egee, soit (en petit nombre) sur celui de ГAdriatique .. .‟331 Mais chose particulierement interessante, Cvijic affinne — sans citer le document sur lequel il s'appuie -* que: „.. .au XI-e siecle, les Aromounes habitaient une pârtie do la Dobroudja et les cnvirons d'Anchialos*1.332

7. LA TRANSHUMANCE DES PÂTRES ROUMAINS DE TRANSYLVANIE D'APRES ANDREI VERESS

Le distingue historien Andrei Veress a publie une tres interessante et bien documentee etude sur les migrations periodiques des Roumains de Transylvanie dans les principautes d'en de<?a des Carpathes. Â ce sujet, il dit: „En Transylvanie, il y avait un usage tKs ancien qui consistait en cela que les pâtres... conduisaient tard en automne les moutons et d'autres bestiaux en Moldavie et en Valachie pour le hivernage et au printemps ils les ramenaient chez eux bien engraisses‟333. Veress mentionne les principales gorges, par ou les bergers transylvains traversaient les Carpathes. Et puis, il continue: „Cette conduite des moutons avait lieu chaque annee â la meme epoque et avec Ies memes aspects sous la garde des pâtres transylvains connus dans toute la Peninsule Balkanique. Le nom de ces pâtres etait en general celui de Mocani et dans la contree Birsa — d'apres ce nom — Birsani et celui des habitants du plateau d'entre Sibiu et Făgăraș etait Țuțucni, ceux qui habitaient Bran s'appelaient Moroieni ou tout simplement ciobani, ou dans le dialecte transylvain, păcurari..,‟334

Voici de quel oeil juste et objectif Veress considere cette traditionnelle habitude migratoire: „Ce curieux mode de vie pastorale — qui met en mouvement chaque annee une entiere couche sociale d'un pays en la dirigeant vers des pays otrangers et pour lequel le pâtre est dispose d'abandonncr son foyer, sa femme et ses enfants pour si longtemps (voire meme pour la plus grande pârtie do l'annâo) ou encore

3Î' Ibid., p, 164.

*»« Ibid., p. 163.

J)r. Andrei Vcross, Păslorilul Ardelenilor tn Moldova fi '1'ora-Românească (pînă la 1821) — cf. Academia Rom. Memoriile secției istorice, Seria 111, tom. Vil mem. б, p. 1, '

331 A. Veress, op, cil., p. M,

amenant aussi sa familie avec lui, Гayant privee de sa demeure comode — continue ă exister en plus reduites.proportions jusqu'â present".335
Ensuite, Veress fait une conslatation — qui est surtout digne de notre attention — â l'egard de la transhumance des bergers transylvains: „Cet usagc ancestral a determine dans le passe la moitie de la Transyl-vanie, chaque annee, â un double deplacement. Ce deplacement succes-sif ou transhumance... trouve seulement en pârtie l'explication dans le fait que le peuple roumain est un peuple de pâtres... et que l'elevage des bestiaux est un metier special des Roumains.. ,"33e
Donc, bien que Veress soit d'avis que „le Roumain a un penchant atavique pour l'occupation de berger", il pense avec raison en meme temps que chez cette nation, „la transhumance des pâtres est condi-tionnee aussi... par les circonstances locales et geographique du sol... "336 337
II reiate encore une scene emouvante et particulierement interes-sante pour les folkloristes: „Cette transhumance de la montagne â la plaine s'accomplit jusqu'â nos jours selon certaines formes et cërë-monies ecclâsiastiques. Ainsi, les pâtres entrent d'abord dans l'eglise pour prier et ensuite ils font leurs adieux â leurs familles et â leurs villages, comme un marin qui ne sait jamais s'il verra encore son pays natal.. ,"338
Se referant en spâcial aux intrepides bergers de Țara Bîrsei, Veress met en lumiere le fait digne d'etre retenu, que: „Birsânii habituâs aux migrations... commencerent â se frayer passage en Dobroudja, qui aussi etait pourvue en abondance d'etangs et de pâturages tres convenables pour les moutons.. ,"339
Et ayant en vue toujours la migration des pâtres transylvains, Veress ajoute que: „... avec le temps, elle s'est elargie jusqu'en Bes-sarabie, voire meme dans les contrâes mâridionales de Dobroudja.. ."34°
§ 8. LA TRANSHUMANCE DES PÂTRES ROUMAINS DANS L'INTERPRETATION DE GEORGE VlLSAN
En liaison avec les migrations dos pâtres transylvains, nous ne pouvons omettre de nous arroter aussi â l'anthropogâographe roumain
336 Ibid., p. 3,
339 Ibid.
337 Ibid., p. 5.
339 Ibid., p. 11.
339 Ibid., p. 77. Ibid.

G. Vîlsan, qui vers 1930 a publiâ un substantiel article, se basant sur un important document autrichien de 1845, qu'il reproduit341.
C'est de lâ que nous apprenons que otitre l'agence diplomatique de Bucarest, qui s'intcressait de tres preș â la vie do ces bergers, l'Etat austro-hongrois entrelenait encore un consulat â Galatz et deux vice-consulats, l'un â llirșova et l'autre â Houscuk, c.-â-d. lâ oii se trouvent les principaux gues du Danube. En sus, â llirșova existait un bureau conduit par le prevot les bergers („starostea mocanilor") 342. Tous ces offices avaient aussi pour principal objectif les pâtres qui etaient des sujels autrichiens, donc originaires de Transylvanie.
De lâ, il resulte, de la maniere la plus eloquente, non seulement le grand interet qu'ils presentaient — par les problemes economiques affârents — pour les autorites austro-hongroises, mais en meme temps les proportions remarquables de leur transhumance.
Du document consulaire de Galatz, publie par Vîlsan: „Ausweis liber die in Bulgarien sich aufhaltenden siebenbiirgischen Schaf-Eco-nomen" 343, qui represente une statistique tres fidele de la situation des bergers en question pendant l'annee 1845, il ressort clairement que Ia plupart

d’eux provenaient des regions’ meridionales de la Transylvanie: Hunedoara, Sibiu, Brașov, Brețcu... Ce n’est qu’assez rarement qu’ap-paraissent aussi des bergers originaires des contrees plus septentrionales, comme: Sebeș, Alba-Iulia, Orăștie...“344
En ce qui concerne les localites, ou se trouvaient ceux-ci au pâtu-rage avec leurs troupeaux, nous remarquons qu’elles avaient une eton-nante extension, etant donne qu’elles couvraient toute la surface de Ia Dobroudja roumaine et depassaient de beaucoup vers le Sud la frontiere politique actuelle, jusqu’au-delâ de Balcik et de Bazargik et meme jusqu’â Varna 1 345
D’autre part, nous remarquons que le nombre total de leurs brebis est impressionnant.
Ce document nous fait encore connaître que de nombreux pâtres transylvains s’etaient âtablis definit ivemeât, avec leurs familles, en Dobroudja, vu que plusieurs d’entr’oux dovaient payer â l’Etat ottoman

8,1 Cet acte officiol porto la dale; „(hdați, 9 octombrie 1845“. Па іЧё emis par „Cancelaria consulatului austriac", tManl puurvu de lasignahire du consul XI-beri Cinuri.
G. Vîlsan,, Afocanit tu IIaЬıчщеа la 1845 extrait du pdriodique Grand romdwtc, an. li, Nr, 3. Bucuroitl, a.a., n. 4.
>   Vîlsan, loc. cit., p. 4 8.
JbidtiH, p, 8.
a4‘ Jbidetn.

les taxe» dânommees en termos turcs beylik et czibîik-parasse auxquelles âtaient obliges seulement ceux qui habitaient en permanence sur le territoire turc.348
Ce qui nous semble tout aussi important — si non plus encore — i que les donnâes relatees d’apres Г„Л usweis‘l consulaire de Galatz ,c’ set l’61oge que Vîlsan fait â nos pâtres transhumant», independamment du fait qu’ils etaient originaires de Transylvanie ou des principautes cis-carpathines. C’est une vision tres juste, qui prouve qu’il a eu l’intui-tion d’une grande verite. Voici comment sonne le commencoment de son article: ,,.. .le berger — „mocanul" — a conquis non seulement les champs delaisses par les laboureurs aux alentours des Carpathes, mais aussi toute la zone steppique des environs de la Mer Noire.
II a fait apparaître de nouvelles routes ă travers l’empire des herbes folles; il a ouvort des gues; il a creuse des puits; il a construit des ber-geries et des pares â moutons, decouvrant la valeur des terres meprisees et abandonnâes.. . Puis, il a foide des villages et par sa lignee saine, il a colonise des regions entieres plus joliment et d’une maniere plus serieuse que n’importe quelle colonisation officialle. П a trace les frontiere» de l’fîtat qui devait renfermer son peuple... Par ses continuels voyages, qu’il faisait chaque annee jusqu’aux recoins les plus eloignes, par ой pointait la vie roumaine, ila ourdi et consolide l’unite națіonale, en prouvant que ni Ies Carpathes, ni le Danube ne constituaient une entrave ethnique et que la vie des Roumains ne peut se developper pleinement et harmonieusement qu’en s’appuyant sur les rivages etendus de la mer... Par son etablissement depuis des temps immemoriaux aupres les flots de cette mer, par les noms roumains avec lesquels il a baptise tant de lieux aux alentours de la mer, il nous a cree de nouveau des droits sur tant de regions disputees... On ne doit pas oublier ce role de precurseur et de forgeron de notre avenir joue par hii...“* 347
L’eloge de G. Vîlsan â l’adresse des bergers transhumant» est — â n’en pas douter — bien objectif et bien merite par ceux-ci.

9. LA TRANSHUMANCE DES PÂTRES ROUMAINS, D'APRfiS SIMEON MEHEDINȚI
S. Mehedinți, qui гергйяопіо parmi les spâcialistes roumains la plus compâtento autorii/) sciontifique on matiâro d’anlhropogeographie
318 „...duss Bejllk and Czlbuk — parasso von allen jenen Mokanen genomniene werden sollen, die in dor Tilrkoi ans/issîg, oder dle niclil. iiuswoisen кйипеп dass sice alljährig in ihr Heimat ruckkehrun*1, Cf. G. Vîlsan, loc. cil., p. 3—4.
347 Vîlsan, loc. cit., p. 3,

et d’ethnographie, a contribue par plusieurs de ses etudes avec une rare sagacite, a l’eclaircissement du probleme de la transhumance de nos bergers.
Deja en 1904, dans son esquissc anthropogdographique Die ru-mânische Steppe — dorite en hommage a la mcmoire du cdldbre ethno-logue allemand Fr. Ratzel — il relatait que dans le passe „sous la pro* tection efficace de l’empire autrichien, les Roumains de Transylvanie... descendaient des montagnes dans la plaine de la Valachie et de Molda-vie et conduisaient au pâturage leurs troupeaux jusqu’au Dniester et â la Mer Noire “ 348.
Et il ajoute: „Par cela se realisait une veritable colonisation“348. Mehedinți mentionne comme vestige le toponyme „Vadul-Oilor“3M (= Le Gud-des-Brebis) â l’embouchure de la riviere Ialomița, par oii les bergers passaient le Danube en bac avec leurs moutons, pour les mener en Dobrogea.
Puis, il conclut: „.. .Ainsi, le contraste entre le plateau et les montagnes de Transylvanie d’un cote et la steppe de l’autre, a ete pour le developpement du peuple roumain un moment geographique de tres grande importance, dont l’influence s’est faite sentir pendant des sie-cles...“3sl
Mais le savant geographe roumain a consacre une etude speciale aux migrations pastorales dans son oeuvre capita] TERRA, ou il s’en occupe amplement. En traitant ce probleme d’apres le criterium comparații, il a en vue ses plus varies aspects chez differents peuples de l’Europe et de l’Asie. Dans ce cadre large, il met en lumiere aussi le phenomene roumain.
En classifiant par categories la transhumance, Mehedinți distingue deux types caracteristiques:
1. La transhumance de petite amplitude, qui consiste en cela que les bergers, dans leur mouvement migratoire avec les troupeaux, ont â parcourir une distance assez courte de la montagne â la plaine et inversement. Ils n’en ont besoin pour cela que de quelques jours ou meme parfois d’une seule journde. 332
2. La transhumance de grande amplitude, qui, au contraire, se ca-racterise par une longue durdc — do plusieurs journdes ou meme dd-

Sirneon Mehedinți, Die rumilnische Eine anthropogeographische Skizze, — Cf. Zu Friedrich Hatzeln (ledtichlnis. Lolpzig, 1904, p. 251, a4# Meliedinți, o/i, cit,, p, 2fil.
840 Jbid., p. 254.
341 Jbid., p. 255.
348 3. Mehedin|i, TRHIIA, voi. II, p, 991,

passant un mois — pour atteindre un but eloigne â des centaines de kilometres.353
C’est dans cette derniere categorie que Mehedinți encadre la transhumance des pâtres roumains des deux versants carpatiques: „La mi-gration rythmique entre les alpages des Carpates d’un cote et la

saulaie du Danube, la Dobrogea et de Boudjac et la steppe dniestrienne d’autre cotâ, est un exemple typique pour ce genre de transhumance, qui a laisse sur la carte topographique toute une serie de routes marquees jusqu’â prâsent avec le nom caracteristique de „Drumu]-Oilor‟ (= La Voie-des-Moutons).. ,‟3S4

Nous trouvons particulidrement interessante — par sa parfaite justesse — la conclusion de Mehedinți concernant la valeur qu’il attri-bue â la transhumance de nos bergers, du point de vue roumain, et l’anciennete respectable qu’il lui assigne: „Pour la nation roumaine, Ia transhumance a eu une importance extraordinairement grande.

Entre le plateau de la Transylvanie avec l’anneau carpatique d'un cote et la plaine pannonienne et pontique d’autre cote, la migration rythmique de nos pâtres a dure des milliers d’annees.

Par leur metier de bergers dans le grand style, les Roumains se sont assure l’unite de leur nationalite et de leur langue dans une mesure qui n’est pas connue chez d’autres peuples‟.355 356

Â notre a vis, aucun specialiste n’a exprime une opinion tellement claire et tellement complete sur la transhumance des pâtres roumains.350

§ 10. IORGA - SUR LA TRANSHUMANCE ET EN GENERAL SUR LA PRESENCE CONTINUELLE DES ROUMAINS EN DOBROUDJA

Notre grand historien lorga, se referant â Ia population rurale de aboureurs — formee de Thraces, qui ont fusionne avec les colons etablis

3a Ibid., p. 991 — 992.

,M Ibid., p. 992.

„ Emm. de Martonne aussi a гeievë ce terme toponymique, l’ayant trouvâ tr$s significatif. Cf, La vie pastorale el la transhumance dans les Karpates mdridionales-Leipzig, 1904, p. 237,

356 8. Mehedinți, TERRA, II, p. 991.

3b* Mehedinți nous fait connattre que cette Iris ancienne tradition pastorale de la transhumance des bergers roumains de Transylvanie — qui s’est manifesta avec la тёте vivaciië, sans interruption, depuis des temps inunâmoriaux — a 6t6 brusquemenț соиpёе en 1906 par les Hongrois. Ils ont intordit aux pâtres roumains de conduire les troupeaux de moutons dans la plaine du Danube et dans la steppe de Dobroudja, dans l’intenlion d'empfioher le contact avec leurs frtres d’en deța des Carpathes, c.-â-d. de transformai* cos montagnes dans „une frontiâre morte". - Cf. TERRA, II, p. 991.

en Dacie et en Scythia Minor par l’ordre de Trajan et de ses successeurs — dit que dans ces viei et pagi, elle se sentait eternellement stable et ferme: „D’un cote donc et de l’autre du fleuve se maintient, â travers des i âges difficiles, cette meme population indigene et par cela immuable dont les representants transformes par Ia civilisation romaine... sont les Roumains d’aujourd’hui.. .‟357

lorga explique aussi comment il se fait que les barbares, qui ont saccage et devaste tant de cites pontiques florissantes, n’ont pu, ni ils n’ont voulu aneantir les modestes etablissements de ces habitants de la province en question: „...les invasions, qui detruisirent les villes, ne firent que demander au passage leur dîme et leur ranțon ă ces villages, etemels, parce qu'ils pouvaient toujours se refaire‟. 358

Et notre historien — ayant en vue la population roumaine de Dobroudja — finit par consta-ter que: „les anciens habitants se maintenaient forts de leur droit et soutenus par une tradition plusieurs fois seculaire".359 lorga accorde lui aussi — comme tant d’autres auteuis roumains et âtrangers — une grande importance â la vie pastorale et surtout au phenomâne de la transhumance, illustree brillamment par les

ainsi nommes Mocani. D’apres lui, les bergers ont toujours ete les representants les plus authen-tiques de notre nationalite.
„Un admirable element roumain de Dobroudja est constitue par ces Mocani... Le Mocan se considere un voyageur hardi, un homme brave et fort, qui est l’empereur de ses moutons.. ,‟360
Dans les pâtres transhumante appeles Mocani, lorga voit les des-cendants des bergers thraces leurs ancâtres, qui eux aussi pratiquaient jadis la meme tradition pastorale, âtant en perpâtuel voyage annuel-lement „d’une region estivale dans une autre hivernale".361
Le savant historien distingue clairement les deux professions car-dinales des Daco-Getes: „Â cote de cette population consacree au travail de la terre, il y en avait cependant une autre. Une partie au moins des Daces se composait de pâtres, alors que leurs congeneres les Getes se consacraient au labeur des champs... Dâs l’antiquite la plus reculee, ces bergers — ancetres lointains des Mocani d’aujourd’hui et freres de ceux qui donnerent, par un autre mdlange, les peuples „vlaques' du Pinde et de Balkan — partaient, â des dates immuables,

N. lorga. Droils nationaux et poliliques des Boumains dans la Dobrogea Considârations historicnics, lassy, 1917, n. 8.
lorga, op. cil., p. 9.
ai* Ibidem, p. 12.
ио lorga, Istoria Dobrogei - cf. le recueil d’6lutles: Elsa și G. Dimitriu— berea, Dobrogea românească. București, 8,a., n. 17
281 lorga, Ibid. ’   ’ ‵

(les hauts plateaux carpathiques pour chercher dans la plaine, couverle de marais du Danube les pâturages nccessaires â leurs moutons.
Ils descendent — aussi loin que les documents historiques nous permettent de les suivre — dans cette Dobroudja aussi, jusqu’aux bords memes de la Mer, ou ils errent pendant Ies mois d’hiver; certains d’entre eux avancent meme plus loin sur le rivage, jusqu’â Ia Chersonese ancienne. Mais par leurs migrations, ils ne font que constater un autre aspect de cette unite entre les deux rives de Danube. ,.‟302
Se rapportant specialement aux pâtres roumains de Transylvanie, lorga dit: „...Ils partent donc ces Transylvains et ayant traverse la Moldavie, ils s’en vont dans Ie Boudjac et passent au-delâ de Dniestr. C’est une dircction; tandis qu’une autre direction est celle suivie de Transylvanie vers la Dobroudja44 303
lorga nous reiate aussi que nos bergers, dans leurs migrations pe-riodiques, arrivaient meme jusqu’en Crimee et qu’„il y a encore main-tenant des Mocani qui se sont etablis en Crimee‟.362 * 364
Quant au territoire roumain d’entre le Prut et le Dniestr, il nous fait savoir que „toute la region meridionale de Ia Bessarabie abondait en bergeries‟, les ainsi nommees „clșle‟: „Leurs noms indiquent la nationalite des fondateurs: Cișla-lui-Căciulâ, Cișla-lui-Manole-Gociu..,‟365
Pour prouver l’action colonisatrice entreprise en Dobroudja par (des bergers originaires de Transylvanie, lorga cite comme exemple eloquent le toponyme „Făgărașul-Nou‟, qui designe un village.300
En ce qui concerne la toponymie roumaine, notre historien la trou-ve richement representee en Dobroudja. En effet, il releve que: „tout le long du Danube, il y a une serie de noms roumains: Văcăreni, Bisericuța, .. .Iglița, Turcoaia,... Drăgaica, Țiganca, .. . Satu-Nou, Valea-Hogei, Groapa Ciobanului, Dăieni, Tichilești, Asănești, Băltăgești,... Perjoaia, Cetatea-Pătulului... ‟ etc.307
•   Mais nous devons relater encore que lorga a emis une hypothese

tres originale, qui n’a ete posee par aucun autre auteur, ni avant, ni apres Iui. Nommement, il est d’avis que l’occupation de pecheurs, tellement importante, surtout dans le Delta du Danube — qui est aujour-

362 lorga, Droits nahonaux el politiques des Roumains dans la Dobrogea, pp-12-13.
333 lorga, Istoria Dobrogei, p. 17.
Ibid.
3« Ibid.
360 Ibid.
387 lorga, Droits nalionaux el poliiiques, p. 51 52.

d’hui representee par les Lipovans venus tard de Russie â la suite des persâcutions religieuses — aбie anciennement une profession de premier ordre â laquelle s’appliquaient avec assiduitâ les indigânes eux-memes. D’apres lui, ceux-ci furent d’abord les Grecs. Mais aprâs leur disparition — lorsque Ies citâs pontiques ont âtc dâtruiles par les hordes barbares — la peche est devenue ncccssairement une occupation favorite pratiquâe par la population thrace de Scythia Minor, puis par les Daco-Romains et enfin par les Roumains. Le texte de cette hypothese mârite d’etre prâsente en original: „II ne faut pas oublier non plus les pecheurs. Ceux qui exercent ce metier dans le Delta, sont â ce moment des Russes vieux-croyants, des Lipovans. On peut cependant dater leur installation, qui est tout â fait râcente, provoquee par Ies mesures prises dans leur ancienne patrie contre les rascolnics. Leurs predecesseurs les plus anciens ont du etre les pecheurs grecs; mais ils disparurent avec la prosperite meme des cites dont ils etaient les habitants. Ce furent indubitablement des agriculteurs de l’interieur qui prirent leur place, ce qui etait d’autant plus possible qu’ils etaient danubiens par excellence, cumulant les deux occupations et qu’une population de pecheurs d’origine thrace, puis thraco-romaine se retrOuve â chaque epoque sur les rives du grand fleuve‟368.

Et finalement, lorga aboutit â la condusioh suivante sur le role de la population autochtone de Dobroudja â travers les âges: . .Ainsi donc, dans les villages qui continuaient les anciens viei, dans Ies etablissements passagers des pâtres de la montagne, dans les chaumieres de pecheurs du littoral, il y avait egalement une population qui ne pouvait etre que roumaine, dans la nouvelle physionomie ethnique qu’elle venait de prendre au cours de son developpement. Elle etait completement separee du monde, tout ă fait distincte des barbares de la steppe.. ,‟369

Comme on voit, les opinions de notre grand historien — sur la transhumance de nos pâtres et aussi sur la permanence du peuple roumain en Dobroudja — concordent parfaitement avec les idecs exprimees par les auteurs que nous avons cites plus haut. 11 les a mises tout â fait clairement en lumiere, en les devoloppant et illustrant â sa maniere, avec l’intuition leHement sagace qui lui est caractâristique.

Mais en mitre, il a âmis aussi dos points do vue qui lui appartien-nent en propre et auxquels aucun autre savant n’a pense.

3*e lorga, Dr dts naţionalii et politiijites, p. 14,
Me Ibid., • p, 14 — 15.

§ 11. LA TRANSHUMANCE DES PÂTRES ROUMAINS DANS LA VISION D’OV. DENSUSIANU ET LA CRITIQUE INJUSTE DE P. CANCEL

Enfin, nous allons prâsenter maintenant quelques unes des opinions d’Ovid Densusianu, qui a clo un passionne folkloriste double d’un erudit linguiste.
La manifere dont il onvisage le probleme de la transhumance des pâtres roumains se distingue par son horizon large, etant donnâ qu’il le rapporte aux peuples romans en general, visâs dans leur ensemble.
Ainsi, son point de dâpart est l’epoque romaine elle-rneme. Frappe par le terme tponymique nDrumul-Oiiu („La Voie-de-la-Brebis“) ou „Drumul-Oilor" (,,La-Voie-des-Brebis“) — atteste dans plusieurs de-partements de la Valachie 370 — il presume, non sans raison, qu’il cache une anciennetâ respectable. C’est pourquoi il se demande „s’il ne date pas du temps des Romains“371. Et il ajoute:
„Ainsi, la vie pastorale aurait contribue â sa conservation de Гëpo-que de la colonisation romaine*1.372
Ensuite, Densusianu decouvre un passage extremement interessant dans l’oeuvre du celdbre savant et encyclopediste Marcus Terentius Varro, qui parle de Ia fațon]a plus claire de l’existence de la transhumance pastorale â son epoque, en l’illustrant par un exemple pris de sa propre vie de grand proprietaire foncier: „...Ego vero scio, inquam, nam mihi greges in Apulia hibernabant, qui in Reatinis montibus aesti-vabant“.373
Puis, se referant aux Roumains et aux peuples neolatins de l’Oc' cident, Densusianu reiate de leurs langues une serie de phenomenes pho-netiques analogues, qu’il interprete comme etant le resultat des rela-tions transhumantes des bergers.374
En liaison avec la langue roumaine specialement, nous trouvons particulierement interessantes ses considerations concernant le nom таге: „II y a des mots qui, â preтiёre vue, nous surprennent qu’ils se soient conservâs dans des regions qui font l’impression qu’elles ne presentaient pas des conditions favorablcs pour leur conservation.

370 Ovid Densusianu, Păsloritul la popoarele romanice. însemnătatea tui lingvistică și etnografică — extrait de la revue Httăralre noud, București, 1913, p- 9-
371 Ibidem.
873 Ibid.
373 M. T. Varro, De re rustica, II § I, 16; § 2, <J — ap. Densusianu, cf. op. cit., pp. 11 — 12, les notes 2, 3.
371 Ov. Densusianu, op, cil., pp. 16—18.

Prenons un exemple typique — notre mot „mare“... Si nous restions surtout ă l’ancienne theorie de notre existence exclusivement en Dacie, retires plusieurs siecles dans les montagnes, la persistance du latin mare jusqu’â nos jours serait quelque chose d’incomprehensible: en nous manquant la notion, le mot aurait dispăru ou — âune epoque plus tardive — nous aurions empruntâ d’une langue âtrangere la forme correspondante.. ,“375
Et il ajoute: . .Donc c’est toujours grâce aux migrations pasto-rales que nous n’avons pas perdu pendant le Moyen Age le contact avec la mer et de la sorte on peut comprendre comment le mot latin a reussi de vivre jusqu’aujourd’hui dans notre langue“.376 Ce raisonnement de Densusianu nous apparait parfaitement logique.
En ce qui regarde le domaine de la langue, sa condusion est que: „des changements continuele entre une region linguistique et les autres, des contacts auxquels ont contribue dans une mesure tellement grande les migrations des bergers, a resulte une fusion des differents elements constitutifs de notre langue, leur nivelation.. ,“377

P. Cancel, qui a fait une ample critique de l'etude de Densusianu, a conteste de la maniere la plus categorique toutes ses conclusions concernant le role qu'ont joue autrefois les bergers dans la vie du peuple roumain, aussi bien sur le plan linguistique, que sur le plan ethnographique et historico-politique.378 Cancel conteste aussi â Densusianu le droit de s'eriger en initiateur des recherches sur la vie pastorale chez les Roumains, ayant cite l'etude Wanderungen der Rumunen in den dalmatinischen Alpen und den Karpathen, publice par Fr. Miklosich en 1879 379 et La vie pastorale et la transhumance... de De Martonne, ainsi que d'autres etudes.380

375 Ibidem, p. 22.

376 Ibidem.

™ Ov. Densusianu, op. cit,, p. 23.

378 P. Cancel, Păstoritul la poporul român. Precizări etnografico-istorice cu prilejul apariției studiului d. O. Densusianu, Păstoritul la popoarele romanice, București, 1913, p. 4 sqq.

37B D'ailleurs, dans cette etudo, Miklosjch no touche meme pas le probleme de la transhumance! Son Invest igation — basăe presquo exclusivement sur des donnăes linguistiques — poureuil l'expansion des Roi n «ins mt'diăvaux aussi bien dans la Peninsule Balkanique, quo dans l'espaco nord>dr.nui ien jusqu'en Tchăco-Slovaquie. Ses Wanderungen (= < migrations >, < peregrinations >, n'ont rien de cornrnun avec le phânomftne pastoral de la transhumante prcpremenl dite. Le fait que le peuple roumain s'est răpandu sur uno zone tellement etendue s'encadre dans le nomadism» ou, pour mloux prăcisor, dans In transmigration nitManastasique. Donc, c'est tont Й fait viiiiiemenl que P. Cancel a cită lo mentionnă ouvrage păru en 1879, pour prăsonler Miklosich comme un prăcuiseur de Densusianu, qu'il aurait devancă avec 36 annfesl

380 P. Cancel, op, cit., pp. 4 — 6.

Les argumente de Cancel sont en general sans fondement. Sa criti-que, quoique en apparence semble objective et bassee sur des considâra-tions scientifiques — consolidee, soi-disant, par de copieuses citations de differents auteurs — est uno critiquo malvcillante, totalement d6-pourvue d'objectivitâ et en quelque sorte irrevcrencieuse vis-â-vis de l'illustre savant Ovid Densusianu.

Une erreur capitale do Cancel ost le fait qu'il ne reconnaît pas meme les migrations massives des pâtres roumains du Nord du Danube I II va jusque lâ, qu'il nio leur caractdre specifique de transhumance!381 II n'admet ce caractere qu'aux migrations des Roumains sud-danu-biens, qui habitent la Macedoine.383

Une autre erreur, qui n'est pas moindre, est qu'il regarde les mouve-ments de ces pâtres exclusivement â travers le prisme nobiliaire: ceux qui partaient avec les moutons aux etangs du Danube ou â la mer pour les hiverner, n'âtaient — d'apres lui — que les domestiques des pro-prietaires de troupeaux! Cancel s'est trompe profondement en faisant ce separatisme tranchant entre les possesseurs de troupeaux et leurs serviteurs.

La verite est que le plus souvent c'etaient les maîtres des moutons eux-memes, qui participaient le plus directement â la migration, vu qu'ils etaient tres interesses â la destinee de cette fortune vivante tellement prâcieuse.

En ce qui concerne le role d'Ovid Densusianu, il reste pour toujours celui de theoricien de la vie pastorale chez les Roumains.

II faut penser avant tout qu'aussi la fameuse ballade Mioritsa elle-meme — cette quintessence de Г„epos" populaire roumain — vient â son appui. En effet, elle est l'emanation artistique de haut niveau de la vie pastorale. La voix si emouvante — lyrique par excellence — de la

jeune brebis, devenue heroîne epique, nous vient de loin. De tres loin... On entend resonner distinctement en elle des echos thra-ces. Cette admirable creation poetique nous oblige d'admettre que les Daces, nos ancetres, ont ete en premiere ligne des pâtres et non pas des laboureurs. L'agriculture ne s'est consolidee chez eux que plus tard, apres leur fusion avec I'elâmont romain, ce qui ost confirme pleinement par la terminologie agraire de la languo roumaine.

En ce qui concerne la genâso do Miorilsa} nous devons chercher son origine dans un air instrumental jouâ par Ies „fluerari" et les „cavalgii" de поя bergeries. C'est l'âtapo inițiale, qui ropresonte l'arohetype meme de cette crâation podtique; c'est lo premier stado do sa naissance. Apres

i81 Ibidem, pp. 11 — 14.

382 Ibid,, p. 11,

quelque temps, quand la melodie est devenue tres cultivee dans le milieu es pâtres, une nouvelle âtape de l'evolution succeda â la premiere: un des „fluerari" ou des „cavalgii" douâ de talent a transpose leur melodie favorite dans le drame de la ballade, de sorte qu'â partir de ce moment-lâ, „Mioritsa" pouvait etre chantee et jou6e simultanement par un duo.

Enfin, suivit une troisiijme etape, qui constitue le dernier stade du processus evolutif:

Au moment ой la ballade a acquis la plus grande popularite parmi les bergers, elle a ete captee par les „lăutari" de nos villages, pouvant ainsi etre chantâe et jouee â la fois par une seule personne, qui accompag-nait le texte execute vocalement avec Гаiг du violon ou de la „cobza" ou meme de la timbale.

Meme la doina, cet air sans paroles joue, du chalumeau — dont la genese a ete excellement expliquee par S. Mehedinți comme un cycle melodique d'appels, de stimulante et de commandements adresses par le berger au troupeau de moutons, pour le diriger au pâturage, â la trăite, au repos... etc.383 — vient appuyer fermement la these de Densusianu. C'est â juste titre que l'ethnographe Mehedinți voit en cette doina „le plus authentique reflet de notre longue vie pastorale, qui commence deja du temps de nos ancetres Daces".384

L'ancienne veine pastorale continue longtemjss â caracteriser le peuple roumain, etant donne qu'en plein Moyen Âge il y a plusieurs sources documentaires tres importantes, qui qualifient les Valaques comme les pâtres des Romains et les contrees ou ils habitaient les păţii-rages des Romains.

Le premier qui a employe cette terminologie — dans sa chronique Gesla Hungarorum, ecrite au cours du onzieme siecle — fut le celebre Anonymus Belae regis notarius.38s

Plus tard, en 1308, un autre anonyme — auteur d'un trăite de geo-graphie intitule Descripție Europae Orientdlis — se referant aux Rou-mains de la Peninsule Balkanique, de meme qu'â ceux qui peuplaient

283 S, Mehedinți, Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale — ed. 2-a, București, s.a. Discours do râception i\ Г Academie Roumaine, pp. 29— 30.

384 Ibidem, p. 29.

386 Ainsi, il raconte qu'au lX-usii>cIo — quand les Hongrois ont envahi la Pannonie — ils ont trouvâ lâ Ulachii ac pastores llomanorum (= „les Valaques, c.-â-d. les pâtres des Romains") et ce chronlquaur ajouto plus loin:...terram Pan-

nonie Romani dicelmnt pusciia esso co, iiuod groges oorum in terra Pannonie pasce-bantur, et jure terra Pannonie pusciia llonumorum esso dicebatur, nani el modo •» Romani pagcuntur de bonte 11 ungariao..,
Cf. G. Popa-Lisseanu, Izvoarele istoriei Românilor. Faptele Ungurilor — de secretarul anonim al regelui Ilela. Voi. 1 (Bucuroșii, 1934), p. 32.
371
a Pannonie a Γaггivëe des Hongrois, les dcsigne par les memes terme s.386
Ailleurs, dans cette meme oeuvre, ou l'auteur a en vue seulement les Roumains de Pannonie, il ecrit: „... Panoni autem, qui inhabita-bant tune Panoniam, omnes crant paslores Romanorum et habebant super se decern reges polcntes in tota Messia et Panonia... " 387
Outre les deux ouvrages que nous avons mentionne», Popa-Lisseanu reiate encore une serie d'autres sources medicvalcs, dans lesquelles ap-paraissent les memes termes — pascua Romanorum et paslores Romanorum — comme dans „1 listoria salonitana" de Thomas Spalatensis 388 et dans l'oeuvre de Ricardus, moine de l'ordre des Predicateurs.389
Bien plus, il faut que nous relevions encore le fait tres significatif que, chez plusieurs peuples modernes, le „nomen ethnicum" VLAH est devenu „nomen appellativum", ayant acquis le sens de: pâtre!
C'est ce qui est arrive chez les Slaves meridionaux — en premiere ligne chez les Serbo-Croates — et aussi ches les Tcheques, de meme que chez les Slovaques. Mais c'est surtout chez les Grecs que cette signi-fication du termen pXa%oț s'est generalisee et s'est imposee depuis longtemps, on peut dire, comme un phenomene semantique defini-tivement accompli.390
388 „...inter Machedoniam, Achayam et Thesalonicam est quidem populus valde magnus et spaciosus, qui vocantur Blazi, qui et olim fuerunt Romanorum pasto-res, ac in Ungaria, ubi erant pascua Romanorum, propter nimiam terre viriditatem et fertilitatem olim morabantur .. .habundabat enim caseis oplimis, Iade et carnibus super omnes naliones...'"
Cf. Olgierd G6rka, Anonymi DESCRIPTIO EUROPAE ORIENTALIS. Krakow 1916, p. 13.
Voir aussi: G. Popa-Lisseanu, Românii în izvoarele istorice medievale. București, 1939, p 213.
387 Cf. Olgierd Gdrka, Anonymi DESCRIPTIO EUROPAE ORIENTALIS, p. 44.
388 Cf. ap. Schwandtner, Scriptores rerum hung., III, p. 549.
389 Cf. Popa-Lisseanu, Românii tn izvoarele ist. medievale, pp. 218—219.
390 En effet, Arnoldus Passow — POPULARIA CARMINA GRAECIAE RE-CENTIORIS — Lipsiae 1860, p. 604 — nous fait connaitre que fJXâxâ<j= pastor.
En dehors de ce prdcieux tdmoignage, nous remarquons encore que — dans la vieille collection folklorique de Niccold Tommasco, CANTI POPOLARI TOSCANI, CORSI, ILLIRICI, GRECI, raccolti e illustrali,.Vonozia 1842, voi. III (greci) - figure une chanson lyrique du plus grand intârftt sous le titre,, Volodel p as lore rubato", sur laquelle le collectionnour nous avertit qu'elle est „popolarissima in tutta Grecia". Son sujet consiste dans lo pillage d'une borgerie par les haîdoucs et Ies lamentations du berger qui a subi les dommages.
II se plaInt qu'outre les agneux et les biquets, los haîdoucs lui ont voM aussi Je baquet dans lequel il faisait cailler le lait — кирбйра — et encore son chulumeau -tpZoyâpa - objele imlispensables й un berger, aprts lesquels il soupire en Ies invoquant sous des formes hypocorisliques:
țf|v кцрБіiри рои,
ПоО' ț6 уйХи рои.

iTflpav тi']v фХоуёра цоо,
Мео dnd та х^рiа рои...
ФХоубрIт^а ц*!
Карбарiт^а ц'! Bai !...>>
(Cf. Tommaseo, Canti popolari, III, p. 407).
„...Ils ont pris mon baquet / Dans lequel je caillais mon lait; / Ils ont pris mon chalumeau / De mes mains... /Oh! mon chalumeau ch6ri!/Mon petit baquet!.. ."
Mais ce sont des mots d'origine roumaine, rcprisentant une terminologie spâcifique pour la vie pastorale:
фкоуёра < mrom. flueară (cf. Periele Papahagi, glossaire ă la collection de BASME AROMÂNE, p. 596, s.v.), drom. fluier (cf. L. Șăineanu, D.U.L.R., p. 255, s.v.) карЗара < mrom. et drom. căldare (cf. P. Papahagi, op. cil., p. 560; L. Șăineanu, D.U.L.R., p. 93).
Cette chanson a 6t6 риЫёе 9 ans plus tard — sous le titre Ol кХёфIai („les haîdoucs" ou „les voleurs") — par M. de Marcellus, dans sa richejcollection folklorique : Chants du peuple en Grece, tome II, Paris 1851, pp. 62—67.
Un peu plus tard, aprfes autres 9 ans, elle părut sous le тёте titre aussi dar a la cëIёЬгe collection de Arnoldus Passow, Popularia carmina Graeciae гесепiiогiз, Lipsiae, 1860, pp. 385—386, No. DVII.
Outre les deux noms, que nous avons pr£sentâs plus haut, il y a encore dans la podsie en question l'adjectif Xâyioț mrom. Iaiй (= < noir>) — cf. Periele Papahagi, le glossaire ă la collection BASME AROMÂNE, p. 625 — impliquâ dans le mot composâ Xayiapvi < Xctyioț + dpvi (= l'agneau noir"):
<<.. .Mov'nfjpav тд Xayiapvi Пой' хе td хрuad раXX.1...! Лayiapvaкi р'! Bâl!...>>
„...Ils m'ont pris l'agneau noir, / Qui avait la toison d'or!... / Oh! mon chdri, petit agneau noir!..." (Tommaseo, Canti popolari, III, p. 407).
L'adjectif Xâyioț apparaît distinctement dans la variante риЫёе par N. G. Politis: <<...Пi)pav кai td Хйую йрvi...>>
(ЕкХоyai dno та трayovЗia той ёХАлiviкои Лаой. 'АЭ^vai, 1925, ёкЗП р. 226 v. 11) Particuliferement intdressant est le fait que les Grecs appellent cette chanson, ainsi que d'autres dans le meme genre:
<<ВХахiка трауой8ia>>
(Passow Arn., Popularia carmina, p. 375), que Passow traduit en latin par: CARMINA PASTORAL1A (cf. op. cit., p. 377 sqq).
Dans la collection de Politis, la chanson en question est repartie â la cat6go-rie intitulâe: <<'Еруапкй кai ВХахiка>> c.-ă-d. „Chansons ouvridres et pastorales^ Cf. N. Г. ПоХiттк, 'ЕкХоyai ănd та трayovЗia той âXXqviKoO Хаой pp. 266—267, nr. 236). Nous ne pouvons pas omettre de rappeler aussi les proverbes grecs dans lesquels se reftete de la fațon la plus dloquento la profession de berger comme une occupa-tion sp6cifique des Roumains.
Evidemment, l'auteur du recuoil panîmiologique a en vue surtout les Arou-mains, quoique Ie „nomen ethnicum" ВХйхо? ddsigno en gdndral tous les Roumains, indtpendemment du groupo dialectal, auqnel ils appartiennent.
Ainsi, pour illustrer lo fait montionnâ, nous choisissons parmi les proverbes ramassGs par Politis le suivant, qui est trds oaracUristique;
<<1ШкХо рХёпеи;; тирі раатйеі!>>
• c.-â-d.: — „Vois-tu un Roumain? il porte avec lui du fromage!"

La critique de Cancol est donc complctcment erronee, voire meme ridicole, devant les argumente que nous venons do presenter et devant les conclusions scientifiques auxquelles aboutissent les spccialistes que nous avons citds plus haut. La thdso de Densusianu sur la vie pastorale chez les Roumains n'est nullement une hypothisc superficielle, denuee de fondement comme a voulu la faire apparaltre Cancel. Tout au contraire, son sârieux ne peut etre contest6. Elle s'impose aussi bien par la subtilite de ses judicieuses romarques, que par son large horizon en tant que r£sultat mftrement râflâchi d'un erudit comparatiste. Le fait qu'aussi d'autres auteurs se sont prâoccupes sporadiquement de cet important probleme, n'empidte pas du tout sur le role mentionne joue par Densusianu. Personne — ni parmi les 6trangers, ni parmi les hommes de Science roumains — ne s'est addonne avec une si ardente passion â l'etude de la vie pastorale des Roumains dans le passe. Personne n'a fait tant d'assidues investigations et ne l'a examinee sous tant d'aspects que lui: * folklorique, linguistique, historique... Plus encore: ila vise dans ses ' etudes sur ce pгоЬIёте tous les peuples romans. Pour s'en convaincre, il suffit de passer en revue toute la serie de travaux qu'il a fait Jă-dessus.391 • ':.

N. Г. ПоМтп?. Пароіціаі. Topoţ III—MeĂâtai nepl тоб Piou кai уХсікгспк той EÂJ.rjviKoO Хаоб. 'Ev *A3f|vai<; 1901, p. 132f .hr.ţ, s.v.Blâxoţ.) Nous citons aussi la variante <<"E<pepe 6 pXdxo; wpf!>> (Cf. N. G. Poli tis, op. cit., p. 134, nr. 6). c.-â-d.: „Le .Roumain a apporta du fromage!" — avec *la significatibn: < Rien d'atonriant eh cela; c'est ce qu'il y a de plus habituell>

• .Enfin, noiiș reproduisons auşsi цп proverbe satyriqiie ă I'adresse des Roumains: <<*O pXйхо? йрхо? ki 'âv -yevfl, naXe npcnaiq-WţCeilA c.-â-d.-: „Meme si le Roumain devient boîard, jl.sent toujours l'odeur du boiic!"'(Cf. Politis, op. cit., p. 135 nr. 12). ' '

En roumain, noiis le traduirons beaucoup pliis exâctement et â la fois sous uri aspect plus figurâ, par: „Românul, chiar dacă ajunge,Ь.oiёг. mate, piite-a pîrciu!'* 1 2 3 4 Voir aussi chez les Serbes, dans le codex biographiqiie „VITA SANGTI SABBAE" du. XVI-e sifecle oii figure le „nomen ethnicum" ВХахт avec le sens de лоцицv „pastor". (Cf. Fr. Miklosich, Lexicon palaeo-slovenico-graeco-latinum, p. 68 s.v. Pour les Bulgares, voir T. Панчев, Допълнение на Българския рачник, Plovdiv 1908, p. 55 s.v B?.ах— se rafarant aux Roumains de la Macadoine: „...le nom populaire d'une nation nomade."

,#1 Outre l'atude Ptistoritul la popoarele romanice, parue en 1913, que nous venons d examiner de plus prds, nous citons encore ses ouvrages suivants:

1. Din istoria migrafiunilor păstorești la popoarele romanice — extrait du Buletinul Societăţii Filologice, III, Bucureşti, 1907;
2. La vie pastorale chez les Boumains - extrait du pariodique: Les Annales des nationahtâs, Pans, 1914, p, 24 sqq.;
3. Via{a păstorească tn poezia noastră populară. Tom. 1 —II, Bucureşti, 1922— 1923 î
4. Terminologia păstorească tn provantală. Bucureşti, 1926*

AsP.6616 iingvislice ale păstorilului - lom. 1 (1933- 1934), lom. II (1934-1935) - qui reprasentcnt des cours tonus h I'Universita de Bucarest.

D'autre part, il est vrai que parfois nous surprenons aussi chez lui certaines exagerations; mais cela paralt assez naturel lorsqu'il s'agit de soutenir une thcse dans la valabilite de laquelle on croit ardemment.

Ainsi, nous ne pouvons pas etre d'accord avec Densusianu que les Roumains ont etc surtout des pâtres et que la profession de laboureurs

etait chez eux secondaire en comparaison â l'âlevage des bestiaux. Nous soutenons que les deux professions ont cte specifiqucs aux Roumains, en egale mesure, dans le passc,
Nous n'approuvons non plus son affirmation que les Slaves avec lesquels nos ancetres sont venus en contact, leur âtaient supârieurs comme agriculteurs.
La terminologie agraire d'origine latine qui est, dans notre langue tellement riche et variee — comme les noms de toutes les principales cereales (griu 302, secară 3fl3, orz 304, mei 305...) et les verbes qui desig-nent les principaux travaux agricoles (arare30e, semănare 397, grăp-pare 398, secerare 3", treierare 400, vinturare ш, măcinare 4O2) — ne nous permet pas d'admettre tale qudle l'opinion de Densusianu. Neanmoins, il peut etre considere chez nous non seulement comme le theoricien le plus competent de la vie pastorale, mais en meme temps son passionne apologiste. * **•

• < lat. granum (= ble).
133 < lat. secole (= seigle).
334 < lat. hordeum {= orge).
3.6 < lat. milium (= millet).
**• < lat. arare {= labourer) — avec des dărives comme: arat s.n., arătură s.f., arător, s.m. et adj.
3.7 < lat. seminare (= semer) — avec toute une familie de mots: semănat s.n., semănătură s.f., semănător s.m., semănătoare s.f., sămință s.f. (= semence) < lat. vulg. * sementia <lat. semen.
333 < lat, vulg, grappare (= herser) < lat. vulg. * grappa — avec des dări-văs comme: grăpare s.f., grăpat s.n. țhersage, hersement).
333 < lat. vulg, sicilare — avec toute une familie de mots: secerare s.f., secerat s.n. secerătură s.f., seceriș s.n., secerător s.m., secerătoare s.f., secerăciune s.f. (forme archalque), secerariu n.pr.m. (termo populaire, qui dăsigne le mois d'aoăt), secere s.f. < lat. sicilis et ses d6riv(Js diminulifs: secerue, secoruică, secerei, secerică, seceri ță.
300 < lat. tributare (= batire — les cărtjales) avec ses dărives: treierare s.f., treier s.n., treierat s.n., treioriș s.n., troierătură s.f., treierător s.m., treierătoare s.f.
431 < lat. vulg. 3 venlulare < lat. ventilare (= vaimer) avec des dărives comme; vlnturâtor s.m., vlnturătoare, vinturare s.f., vlnturătură s.f., viuturașcă s.f.
463 < lat, maehinari (- inoudro) — avec ses dirivăs : măcinare s.f., măcinat s.n., măcinălură s.f,, măclniș s.n., măcinător s.m., măcinătoare s.f.
Cf. W. Meyer-Liibke, HliWb.; Dic|ionurul limbii romdne (de l'Academie Rotim); Tiktin, Dicționar romAn~german, L. Șftinunnu, I)ie|ion«r universtil allinibei române, s. vocibus.

3. CONCLUSIONS FINALES

Par nos investigations, nous avons donc etabli trois faits essen-tiels:

1. Nous avons prouve l'existence permanente en Dobroudja d'une population roumaine, qui s'y trouve depuis le moment historique, ou elle a pris naissance de la fusion daco-romaine comme un peuple distinct.
2. Nous avons demontre que nos bergers transhumante ont main-tenu continuellement un etroit contact avec cette population stable, en lui communiquant des biens spirituels des autres provinces de la Dacie et en meme temps en diffusant dans ces provinces des creations folkloriques entendues ou vues en Dobroudja.

3. Nous avons reiate aussi que, de temps en temps, certains pâtres transhumante, qui allaient avec leurs troupeaux au bord de la Mer Noire, ne rentraient plus dans leurs provinces natales, mais ils s'etablissaient definitivement avec leurs familles en Dobroudja, c.-â-.d. ils remplissaient e role de veritables colonisateurs. De cette faşon, ils contribuaient â 'accroissement de la population autochtone roumaine de Dobroudja.
C'est pourquoi, en depit du fait que, pendant une longue periode, l'ancienne domination politique roumaine a ete remplacee dans la seconde moitie du XV-e siecle, par la domination ottomane — qui a dure presque jusqu'â la fin du XIX-e siecle — l'element ethnique roumain a ete toujours lâ en nombre compact.
Le phenomene de la transhumance pastorale a eu un effet vrai-ment providentiel pour le peuple roumain, qui a ete tellement divise tant de siecles au point de vue politique et se trouvait, en grande pârtie, sous des dominations etrangeres. Ce phenomâne a produit le miracle que les frontieres politiques, qui separaient les Roumains, ont cesse d'exis-ter; elles ont dispăru comme par enchantement!
Grâce â ce fait, les Roumains de l'entier territoire dace etaient en etroite liaison, constituant une parfaite unite ethnique pendant plusieurs siecles avant leur union politique integrale. Lorsque celle-ci s'est accom-pli, Ia cohesion spirituelle âtait dejâ depuis longtemps une realite, crëëe dans des conditions optimales.
Les consâquences de cette unitâ spirituelle — due â la vague con-tinuelle des bergers transhumanta — ont et6 des plus utiles sur le plan folklorique et â la fois linguistique. C'est par leur intermede que s'est гëаiiвëe la diffusion des memes coutumes, dos memes croyances et usages et des memes creations artistiques, aussi bien dans le domaine poëHco-тизicaI, que dans lo domaine des arts plastiques populaires

D'autre part, sur le plan linguistique, il a resultd une homoge-neite unique, soit que nous rapportions ce phenomâne au monde roman de l'Occident, soit â n'importe quelle autre familie de langues sur le continent europeen.
Tous les linguistes sp£cialises dans l'etude de la langue roumaine ont ete etonnes par l'unite parfaite qui la caractârise.
II n'y a que comme cela qu'on peut expliquer le fait surprenant au plus haut degre que la mer et surtout la Mer Noire est tellement familiere aux Roumains sur toute l'etendue de l'ancienne Dacie et qu'elle a toujours joui chez eux d'une grande popularii.
Studiul prezintă in extenso subiectul conferinţei ţinute de P. Caraman, In septembrie 1975, la Neptun, pe litoralul Mării Negre, sub auspiciile Soc:etăţii Literare „Mihai Eminescu" a Seminarului de limbi romanice, condus de prof. dr. Paul Miron (căruia de altfel îi este închinat studiul), al Universităţii „Albert Ludwig" din Freiburg im Breisgau (R. F. Germania). Sub o formă restrînsă şi cu titlul Reflexul mării In folclorul românesc a apărut în rev. Tomis, Constanţa, 1976, nr. 1 şi nr. 2.

cu O

SUMMARY TO THE VOLUMES 1—2
Petru Caraman (1898—1980) late professor of thc chair of Slavonie Studies at the Jassy Unlvcrsity (1938—1947) is, — as stated by Mircea Eliade five decades ago — "one of the best trained folklorists". He is the author of a thorough-going work characterized by wealth and

diversity. By first including in these volumes a great number of his unpublishcd studies new or less known aspects of the scientific activity of this great ethnologist are being disclosed, thus pointing to the complex structure of the scientist, equally concerned with spiritual manifestations and those of folk civilization.

Volume 1. (1987)

In the study A Contribution to the Chronology and the Genesis of the Romanian Popular Ballad, first published in 1932—1933, he investigates the old song (popular ballad) Gerul (Frost). While not denying the numerous fabulous elements of the song (fact which accounts for its being considered by many researchers a fantastic — mytho-logical creation) Petru Caraman affirms that in actual fact the above — mentioned work is an evocation of the Turkish expedition in the South of Poland between late December 1498 and early February the following year. Worth mentioning is the fact that the author does not reconstituie the events by means of the popular song, he resorts to chronicles. Starting from luxuriant first — hand sources, such as the works of the chroniclers Matei de Mechovia (Miechowski), loan Komorowski, Bernard Wapowski. Martin Kromer, Stanislav Sarnicki (Sarnicius), Herburtus de Fulstin, Matei Stryjkowski» Ludovic Tubero, Leunclavius, J. Pastorius de Hirtemberg, De Solignac, J. Chr. EngeL J, von Hammer, Petru Caraman undertakes to identify — under the supernatural apparel of the song — the historical event. In his opinion The Frost Song substantiates the accounts of the chroniclers, particularly those written by Wapowski-Bielski-Kromer. He also stresses the fact that in the Bomanlan chronicles thc Turkish expedition and its. disaster have not been recorded.

In reply to P. Caraman’s study, D. Caracoslca asserted that there is no historical foundation, that the respective work should be related to “the whole complex of at-mospheric aspects”, the song being rooted noi In hlstory bnt in myths. “Considered in its basic elements the bailad is ineant (o express, in keeplng with popular mentality and taste, the unvanquishable force not of frost itself, not of snow either, not even that of

379

hard frost but that of somcthing stronger than all thcse: the force of the North wind (Criod/). With a view to bringing to Hglit this primitive Vision, the bard imagines an old pasha leading his anny agalnst tho North wind. In point of artistic impression the image vf the pasha and his anny holds a secondary posltlon. In the ballad it is not the North wind that supplies the background against which the power of the pasha is brought into stronger relief, but the othcr wny round, the latler is crcated to mustrate the force of the wind”.

Each of the two cthnologists has grounded his vicwpoint so luringly that to this day many specialiste have noi yet opcnly adopted a definite position (D. Caracostea expressed his opinlon on P. Carainan’s study in 1943).

Duc to many accuratc remarks conccrning the acstlictics of oral creation, P. Caraman’s study has preserved its original intercst.

P. Caraman’s study Criticai Remarks on the Gencsis and Spreading of the Ballad "Meșterul Manole” in the Balkans, published in 1934 in Buletinul Institutului de Filologie Română “Al. Philippide”, Iași, (The Bulletin of the Romanian Institute of Philology “Al. Philippide”, Jassy, 1934) is a reply to the Serbian linguist Peter Skok (who had declared that the legend of the building sacrifice originated with Macedonean bricklayers). The most important statement of the respective study is the idea that with the Romanians» the Bulgarians and the Serbo-Croatians the ballad of the maşter builder has reached “superior

aesthetic development thus bringing it in line with the highest achievements of folk epos".

The study "Cîntecul nunului" (The Song of the Person Who Gives the Bride Away), Its Origin, Genesis and Function. A Comparative Contribution to the Study of Folk Verse Epic, included in this volume in an enlarged variant, is devoted to a subject widely — spread both in the Romanian and World folklore. It is the motif of "heroic wooing", prevîously dealt with in the Romanian culture by B. P. Haedeu and on an internaţional level by Dagmar Burkhart. P. Caraman investigates the subject by looking deep into the South-Slavonic epos of the Serbians, the Croatians, the Slovenians, the Bulgarians and the Romanians. In his opinion it has a unique origin, its prototype being the Serbian not the Romanian one. P. Caraman's study goes thoroughly into the Romanian variants of the subject and emphasizes the great influences of the wedding ritual and songs as well as of some fairy tales on the Romanian variant. All thesc influences have led to a series of simplificatlons in this variant thus cnabling it to assume autochtonous features and original dimenslons radically changing the structure of the theme and the function of the song.

The closing study In the first volume On the Origin and Genesis of Sonic South-East European Popular Ballad» of Brauery analyscs the type of the "logodnicul balaur" (The Dragon fianci) ar "mirele şarpe" (The Serpenl Dridegroom) met with in Bulgarian, Serbian and Croatlun epic songs and in Romanian only in falry-lalcs, l'urlher. P. Caraman dviells on a fantastic ballad, myllbhke", "Soarele şi Luna" (The Sun and the Moon) "the oldest rhymed epic work In the Romanian folklore" where. undoubtedly, the Roman mythological background is lo be found. The social and etiologica! functions of the song are furlhcr consldered.

P. Caraman gocs on io cxamhic anothcr type of song on the same theme, a kind of connective link bctwccn the fantastic song and that of a mixed type, the motif of the fratcmal incest, characteristic for Soulh*Slavonlc epic songs. In the Romanian variants the atmosphere Îs preponderentiy mythic, thus cnsurlng the perfect fusion of heathen and christian miraculous clcnicnls; in the Romanian song the performere arc of Greco-Roman cxtraclion (gods), thosc in the South*Slavonie songs arc mortais (kings, tzars).

Volume 2

In the sludy "A Contribution Io the Characteriialion of the "Doina" (the elegiac song typical of Romanian lyrlcal folk poetry and music) P. Caraman assumes, in keeping with all thosc who highly estecm Romanian folk music, that doina is the most charac-teristic cinblcin of the Romanian melos, "of what is the most beauteous and distinctive in our folk art", "the most representative Romanian musical form", a "time-honoured product, so deeply rooted in the Romanian people's soni". The author is particularly concerned with discovering "the sentimental tonality and as much as possible of the spiritual atmosphere characterizing it".

As to the term doina, related to the Lithuanian daina, P. Caraman, consonant with B. P. Haşdeu's opinion, considers that it represents "an old element of Dacian origin in the Romanian language". With a view to further defining the doina, P. Caraman tunis to the opinions of such outstanding writers as Al. Russo, V. Alecsandri, M. Emi-nescu, O. Goga, G. Coşbuc, then to the conceptions of the popular bards (expressed naturaliy, in folk songs) in order to work out a typology of the doina (pastoral, soldierly, of outlawry, of Iove and dor). Doina is ,the author declares, multichord, it is not the vehicle of only one feeling:

“the melancholy of the doina does not stand for a certain feeling, it is a permanent attitude. The doina may express the most various feelings, all of them filtered through an atmosphere of melancholy”. Other characteristic features of the doina are soberness and profoundness. “Both through its melody and its poetic content doina, even if not always grievously sad, it would always select serious, grave and deep feelings generated by Iove, alienation, outlawry... and many others”. The musical component of this poetical-musical catcgory has not been dealt with by the author. (He declined his competence in this respect),

The study Dealh Allegory in Polish and Romanian Folk Poelry goes thoroughly into the motif “the allegory of dcath of a young man’s weddlng’” found in the Romanian ballad Miorifa and In the Polish dumas. Dumas (Specles of epic — lyrlcal folk poetry with heroic-historlcal or moral themes, wrltten In verse and recited accompanied by string Instruments. It was wlde-spread in the seventeenth ceiltury). Even if a “very great” dlffereiice existe between the subjecl mntter of Miorifa and that of some Polish dumas (the Jatter usually preseiit the suddeii dealh of a soldier —ulun or hussar—-or of a noble young man), P. Caraman reinarks that iu both național songs “the sanie motif is the basic element". This (‘ommimity of motif Îs not nttrlbuted lo the influence of any of the two part», The iiboviMiieiitloned allegory bears the imprint of the characteristic features of the two cnltures. In the Runumiim bailnd the drama takcs place in pastoral surcomnilngs, whlle the Polish drama occurs in mllitary ones, the animal

Tvhich listcns to thc confcssion of thc nian waiting for his dcath (only a hypothctical dcath in thc Romanian ballad) is an cwe Iamb in thc first casc and a horse in the Polish songs. The rcmarkablc porlralt in the Romanian ballad “is almost entircly absent from thc Polish poem”. The allcgory nicnlioned above is not a crcation of the ballad Miorița, it takcs its origin from archalc dirges chanted at thc burial of unmarricd young pcoplc, a ceremonial wcll-prcscrvcd with thc Romanians, thc respective dirges being structured on thc imago of dcath-brldc and death-bridegroom respcctivcly. From thesc dirges, affirms P. Caraman, thc motif has mlgratcd to an excepțional work. Miorița. Most of thc study is devoted to thc rcmaklng of thc proccss of allcgorisation of the motif and to thc acsthctic approach of thc allcgory in thc two național cultures.

The study Лп Old Wedding Cuslom (first partialiy publishcd in thc Polish review “Lud Slowianski” in 1932 and 1933) is an inquiry into thc significancc — with the peoples in thc South-East of Europe, and then with thc Grccks, Romans and thc Indians — of a long-standing tradition (a survival of thc cult of fire and hearth). Л tradition which would give thc right and enable a seduced young girl abandoncd by her seducer to force him to marry her”. Thus she would enter his house, sit down on his oven and wouldn’t leave her scducer’s house until he is determined to wed her. “It is this tradition which gencrated thc Romanian saying “a cădea cuiva pe cuptor”.

Starting from the fact that in certain Romanian ballads and fairy tales the characters have some marks on their bodies, such as the sun on the chest and the moon on the hack, etc. P. Caraman is in favour of the idea that body tattooing had been known hy the Getae-Dacians and after the Roman conquest it still existed with the Romanians until three or four centuries ago,

The reading of the unpublished erudite study Taltooing with the Romanians proves the fact that one cannot speak merely of poetical

images. Unlike Dr. N. Minovici's work (Tattooings in Romania, 1898) who had addressed his patients in view of a better approach of the subject (delinquents, prostitutes, mentally ahenated, criminals), P. Caraman examines the custom in its time — honoured existencc and in its popular and autochtonous forms, bringing the autochtonous cthnographic viewpoint,

P. Caraman asserls that "old-standing traditions... have preserved self-cons-ciousness and have led to the formation of thc național consciousness". In other words the consciousness of the common origin, of thc unlty of language, thought and territory of the Romanian people. It is to time-honoured customs that the author appeals when writing the ample study (in Frcnch): The Sea Motif in the Romanian Folklore and the Unbroken Contlnuily of the Romanian People in Dobrudja Since its Formation. The demonstration of the prescnce of the Black Sea in thc spiritual creation of the Romanian people, of the famlllarlty of the people as a whole with it since immemoria! times is being proved on the basls of an Imprcssive amoimt of folkloric documente: wedding customs, burial Iradltlons, ritual crealions (carols), magic ones(disenehantments). fairy-tales, ballads, proverb» und saylngs, rlddles. 1 înving preseuled the folkloric do-cuments and the historical reasons validatlng them, P. Caraman says: "The Black Sea has always been thc lung througli which Dacia as a whole could breathc from pre-historic times to our days. Л1 the same time it lins been the wlndow through which

the Daclans and the Gctac and latcr— following thcir fusion with the Romans— the Romanians, that 1$ the malti Romånce castern natlon lookcd at the world, thus getting acquaintcd with the forcigncrs in distant lands and establishing relations with them. In the Dacian landscapc the sca was pcrmancntly onc of the most familiar elements for the pcople who Inhabilcd the tcrritory within the boundarics marked with letters of fire by the greatest poet of the Romanians". He refers to Mihai Eminescu's poem Doina.

The study The Origin and Genesis of the Sorcova (The term sorcova denotes both the branch or stick adorned with artificial flowers of coiourcd paper carricd by children on New Ycar's Day and the text recited by them when congratuiating pcople on the occasion), aiso unpublishcd before, looks into this tradition practised by children in the Southern parts of Romania on New Year's Day. They pronounce a short text of congra-tulation, almost stcrcotype, while slightly touching the respective persons with green branches (of apple-trees, pear-treees, rose-trees, wild roses). In this study of comparative folklore the author outlines the similarities and the differences of this tradition with the Romanians and the Bulgarians whose popular cultures have imprinted to the sorcova specific features. The Romanian recitative of sorcova is not indebted to the Bulgarian one, but to some time-honoured New Year Romanian traditions. •

Translated from Romanian by jilARIA MOCIORNIȚA

. . .. j'-. ■ . :

. ■ ' ' -■ - * И ' - .

INDICE DE NUME

I

J

K
f :

L

SUMAR

în atenția cititorului volumului I

pagina	rîndul	în loc de	se va citi
5	6 de jos	seama	seamă
8	20 „ „	trăs-	tră-
13	20 „ „	adaptatea	adap tarea
14	13 de sus	D. Caraman	P. Caraman
18	17 de jos *	eroice)	eroice (
20	16 de sus	ceea ce este mit păgîn și ceea ce este mit păgîn	ceea ce este mit păgîn și ceea ce este mit creștin
29	18 de jos	personnele	personnels
31	6 tt n	meșteșugarilor	meșteșugurilor
31	8 ,, >,	Prolet	Prole-
31	9 „ „	Pămîn-	Pămînt
32	16 de sus	dalmațiană	dalmatină
53	15 de jos	identici	identic
53	16 tl ц	dezastrulue	dezastrului
53	17 „ „	foartu	foarte
94	15 de sus	îu ghizduri	în ghizduri
107	8 „ „	Петеррбургъ	Петербургъ
103	2 de jos	amintire	anumite
103	9 „ „	afălăm	aflăm
415	2 n „	336	366

393

л Acești oameni cu sufletul curat (etnologii) —adică ..iei apropiafi de natură decît oricare alții — nu sînt în stare să facă rău nimănui, nu' se pot prefețe, nu știu sa mintă și nu pot urî pe alții, fie dinfre semenii lor, fie dintre celelalte popoare. Prin însuși faplu’ că le studiază viața și zestrea ior spirituală și, astfel, se identific > Cu obiectul de studiu, etnograful nu știa ddcît șă iubească.

*' PETRU CARAMAN

’/ ■ 2 _ * ... 7

(Text dintr-o ser*soare către

I ord a n Date u, 2 4.11 i 196 87

https://neculaifantanaru.com/en/qualities-of-a-leader.html
https://neculaifantanaru.com/calitatile-unui-lider.html